

**Año 12,**

**Núm. 39**

**2007**

**DEYCRIT** *gvr* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:  
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>

## Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

***En reconocimiento a Franz Hinkelammert: un hombre cuya praxis filosófica, teológica y económica, se identifica en el reconocimiento del otro como sujeto vivo, libre y autónomo.***

Se propone **Kevin M. Brien** en su estudio **“Marx’s Dialectical-Empirical Method of Explanation”** una ampliación y reevaluación de los aspectos metodológicos y filosóficos de la concepción que sostuvo Marx en varias de sus principales obras (p. ej. *El capital*), de la Dialéctica. Se revisa con sumo cuidado la genealogía marxista de esta categoría entendida en sus dos momentos: ideal y material, real y abstracto, concreto real y concreto de pensamiento. Se presupone una relación interna de la dialéctica en ambos sentidos; es más, en su esfera externa, el movimiento dialéctico se corresponde ontológicamente con un orden del pensamiento que le es implícito en su universalidad real y concreta. No se puede prescindir de una u otra esfera de interrelación que le sirve de complemento y correlato, ya que se trata de una dialéctica del conocimiento material (social), de la realidad del modo de producción capitalista. La originalidad del análisis del Prof. Brien, está en destacar, a su modo de ver, el rango empírico que es constituyente del pensamiento y del método dialéctico, comprendido como un sistema de niveles (dialéctica jerárquica) y de redes que interactúan para explicar lo concreto como un sistema complejo. Esto supondría, la superación definitiva de las erróneas tesis que consideran la dialéctica como una totalidad cerrada y absoluta.

Los nuevos fenómenos de la posmodernidad, interpretados desde la globalización, la techno-ciencia, la sociedad del conocimiento, la mercancía y el consumo, la comunicación telemática, la reificación de la imagen y la banalidad de los rituales, han generado, a juicio de **Jesús Martín-Barbero**, **“La desencantada experiencia del intelectual contemporáneo”**. El principal “medio” de descomposición cultural y popular, es la televisión. Un instrumento “comunicativo” que ha desplazado cualquier otro “medio” de comunicación y de aprendizaje. Logra colonizar sin treguas ni pausas cualquier tipo de resistencia cultural. Las coerciones simbólicas de los medios del mundo audiovisual, desterritorializan la relación de la lengua y su Historia, también las tramas imaginarias del texto con la escritura siempre presente en la indagación hermenéutica que porta el libro. Frente al dominio de la imagen, el intelectual prefiere el exilio de la palabra a las nuevas formas de saber y de sentir a través de la “visualidad” cultural y tecnológica. Los saberes se han descentrado (no están ni en los libros ni en las escuelas), están des-localizados y des-temporalizados (escapan de los lugares y los tiempos legitimados socialmente para el aprendizaje), el desconcierto del intelectual clásico lo causa el abismo de una sociedad hiperracional que apuesta a la informática y a la cibernética como nuevos elementos de relacionalidad existencial. Sin embargo, las tendencias de la cultura del “ser digital” aparta y segrega al hombre de la política en cuanto genuino espacio de su realización. Todo pierde sentido y se disemina, porque al desaparecer los espacios de encuentros humanizados, se crean los vacíos... las dudas.

Considera **Zulay C. Díaz Montiel** que los principales desafíos y problemas de las sociedades modernas, están situados en el campo de las prácticas (y tecnologías) comunicativas. Esto significa que la interlocución de los principales actores sociales deben ser intersubjetivas y discursivas, si se desea lograr verdaderos consensos racionales, éticos y morales. En su artículo, **“J. Habermas: Lenguaje y diálogo, el rol del entendimiento intersubjetivo en la sociedad moderna”**, nos señala que la nueva esfera pública requiere de estas interacciones comunicativas para que surjan las soluciones a la mayoría de los conflictos sociales. Las competencias comunicativas de la ciudadanía deben estar proyectadas al diálogo con los otros. La “fuerza del mejor argumento” y la voluntad de “cooperación” deben crear las condiciones para que la argumentación racional del discurso práctico permita crear esa alianza solidaria donde los intereses deben deliberarse de acuerdo a los fines que la ciudadanía, en su conjunto, persigue como válidos y compatibles con la justicia y la equidad. Intersubjetivamente entre hablantes y oyentes se genera una recomposición del mundo de vida que le sirve de contexto, donde los procesos de comprensión entre unos y otros serán cumplidos por medio de normas o pretensiones de “inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud”, con el propósito de formar parte en la construcción de la racionalidad comunicativa que requiere la política.

La sociedad ciberespacial propicia nuevas formas de construcción y producción de conocimientos que requieren, por parte de sus actores, nuevas pragmáticas comunicativas y categorías cognitivas cada vez más relacionadas con la utilización de complejos modelos tecnológicos para la interacción humanística y científica. Esta experiencia transforma significativamente nuestra concepción de la realidad: es lo que señalan **Johann Pirela Morillo** y **Leisie Montiel Spluga** al estudiar **“La acción comunicativa-cognitiva y el proceso de construcción de la arquitectura mental en la cibernsiedad”**, como un campo donde el quehacer de las nuevas estrategias de la racionalidad comunicativa está comprometido con el desarrollo de procesos de aprendizajes tecno-informáticos y la inteligencia investigativa. Otro orden de conceptos y valores, criterios y opiniones, se deben desarrollar política y filosóficamente para comprender el sentido de una cibernsiedad en emergencia. La metáfora de considerar el desarrollo de la mente como un modelo arquitectónico, supondría una construcción del conocimiento en sistemas (formales o no formales de aprendizaje), mucho más abiertos y transdisciplinarios. Siguiendo las tesis de Habermas y de Mithen, los autores explican por qué las nuevas pragmáticas cognitivas permiten el despliegue de diversas formas de inteligencias, en especial las que tienen su origen en la técnica, la lingüística, la social y la historia natural. La catedral de saberes que se levanta en el s.XXI, gracias a las tecnologías digitales, está reorientando nuestra percepción, representación y simbolización de la cultura de la historia humana.

**Alex Pienknagura**, nos introduce en una interpretación de Hegel que se pudiera considerar desmitificadora. **“Algunas reflexiones en torno a la actualidad de la dialéctica hegeliana”**, es un artículo que justifica la importancia de la dialéctica hegeliana para “comprender el presente”, más allá de cualquier postura doctrinaria o sesgada. Pasa revista a un Hegel para quien la dialéctica es una forma de pensamiento capaz de explicar el progreso del hombre hacia la realización plena de una identidad diferenciada entre sujeto y sustancia; además, de una “eticidad centrada en el reconocimiento intersubjetivo”, entre otras condiciones necesarias de la acción política, social y económica que debe desplegar el ser humano a fin de poder cristalizar el sentido de la Historia como fin(alidad) del ser, de la conciencia y de la libertad. El propio autor hace énfasis en que su análisis de la “dialéctica como escritura” es pertinente, pues intenta desmontar la insuficiencia de en-

tender la dialéctica únicamente como concepto, pues se trata de todo un desarrollo histórico del autorreconocimiento y la autoconciencia del ser en la construcción de la libertad a través de los tres estados del Espíritu. La Historia demostrará este desarrollo del hombre hacia su propia transformación, advirtiendo que todas las relaciones están entretreídas, lo que deberá impedir su cosificación pues tienden al devenir.

La búsqueda del sí se logra a través del cuidado de sí. Se requiere explorar esa vida del cuidado del sí, desde el valor de la verdad (parresía) como coraje para hablar, decir, la verdad. **Jorge Dávila** recorre parte del itinerario filosófico que con tanta lucidez expone Foucault en sus cursos de los años 1982-1984 en el Colegio de Francia, sobre el conocimiento de la verdad y la verdad sobre sí mismo. **“Michel Foucault: ética de la palabra y vida académica”**, es un artículo donde se presenta la indiscutible importancia de la verdad para la vida y la política. Sobre todo la relación subjetiva de la verdad con quien se expresa frente a los otros. Es una relación imbricada entre el pensar, el hacer y el decir lo que le confiere a la práctica de decir la verdad, su valor, su consistencia. Es un proceso que despierta el coraje de vivir con la verdad como principio de una vida bella. La lección de Foucault trasciende la historia griega hasta la actualidad, al hacer de la verdad una ética de la palabra. Para obtener ese logro se requiere que cada quien se transforme en un “maître de vie”, a la manera como Foucault sintió y vivió su propia reflexión. El deseo por la búsqueda de la verdad, lo convierte en un sabio que aprende para enseñar con el ejemplo....

Para **Migdalia Pineda de Alcázar**, la hegemonía de la modernidad capitalista se centra en el desarrollo de la ciencia considerada como racionalidad instrumental. Es decir, la dirección de la ciencia está al servicio del mercado y del consumo dentro de un concepto de “cultura de masas”, donde los medios de comunicación recrean ideológicamente los poderes reificantes de la política. En su artículo **“El pensamiento teórico y crítico en tiempos de complejidad e incertidumbre en las Ciencias de la Comunicación”**, expone que en un proyecto de Modernidad basado en la explotación económica y simbólica, rápidamente se acentúan las crisis de representatividad y legitimidad de las instituciones pues el agotamiento psico-social del consumidor genera un desencantamiento y/o desesperanza ontológica acerca de la felicidad y la libertad. La conversión del sujeto (humano) en objeto (mercancía), resulta una contradicción para la racionalidad dialéctica, posmoderna y compleja. La crítica se plantea en términos deconstructivos: única posibilidad de superar la lógica reductora de la Modernidad y su filosofía del progreso unívoco y lineal. No parece haber otra posibilidad para la recuperación existencial del sujeto y la fractura del paradigma del positivismo científico. Desde la posmodernidad y la complejidad, se aboga por otro pensar y razonar de experiencias más sensibles, intuitivas, intersubjetivas, virtuales, globales, caóticas, inciertas, que dotan de otros sentidos a las tecnologías y a las comunicaciones pues el mundo se está reformulando desde acciones comunicativas en sistemas de redes.

**“Gianni Vattimo, el último comunista”**, es un interesante análisis que **Daniel Mariano Leiro** realiza sobre el libro más reciente del filósofo de Turín, “*Ecce Comu*”. Es evidente la resistencia de Vattimo a considerar que se pueda seguir entendiendo el sistema (depredador) capitalista de producción (irracional) y de consumismo, como el modelo humanista de realización del proyecto científico de la Modernidad. En absoluto, acentúa su crítica en la ineficacia y la autodestrucción de este tipo de economía a nivel planetario. Por otra parte, no se puede desmentir que la crisis del “socialismo real” por exceso de estatismo, desconfigura el proyecto de una auténtica democracia popular y social. Sin em-

*bargo, las acciones políticas y disidentes de Vattimo, abarcan ambas posturas. Sin dejar de aceptar que, en efecto, la búsqueda por un genuino socialismo debe tener presente la crítica para fundar los acuerdos y ampliar en su libertad las discusiones, afirma que lo importante no son los hechos en sí mismos sino las interpretaciones. Precisamente, a su parecer, los nuevos aires de la revolución y del socialismo parecen venir del Tercer Mundo y de África. Esto replantea otros escenarios para las luchas, muy diferentes a los caracterizados en la literatura política marxista, que les permita a las mayorías (masas) explotadas (sufrientes) cada vez más heterogéneas y anárquicas, entrar en el sistema y minar los espacios de la democracia formal con estrategias de conflictividad que poco a poco le resten capacidad de respuesta y absorción al status quo. No es una adaptación del comunismo ni del pensamiento de izquierda a los cambios que promueve la Modernidad, es otra génesis del comunismo según las nuevas relaciones sociales que impone la sociedad tardomoderna, donde, sin los adoctrinamientos del pasado, las nuevas conciencias sociales formadas al calor de otros intereses y representaciones ideológicas evitan la homogeneidad mítica y la unificación de clases, y procuran gestar movimientos menos sectorizados con capacidad para disentir en la pluralidad democrática. Las tendencias serán superar el modelo de los "soviets" y las propuestas neoliberales de la economía de mercado. Se requiere de una "racionalidad hermenéutica no-metafísica" que permita recuperar el socialismo para la convivencia social entre todos.*



## **Marx's Dialectical-Empirical Method of Explanation**

### **El método de explicación dialéctico-empírico de Marx**

**Kevin M. BRIEN**

*Washington College, USA*

#### **ABSTRACT**

This paper explores Marx's mature method of dialectical explanation. Drawing from Marx's formulations, the paper proceeds to philosophically elaborate what this method involves. It discloses that: a) all explanatory factors come from prior empirical inquiry; b) this method moves in stages from more abstract levels to more and more concrete levels of explanation; c) the laws figuring in Marx's explanations must be interpreted as dialectical tendencies; d) this method is a sort of dialectical synthesis of the "covering law" and "genetic" models of explanation; and e) that it employs the concrete universal and internal relations as fundamental canons of interpretation.

**Key words:** Concrete-in-thought, concrete-real, concrete universal, dialectical movement, internal relations.

#### **RESUMEN**

Este artículo explora la madurez de la explicación dialéctica del método de Marx. Valiéndonos de las formulaciones del pensador alemán, elaboraremos de modo filosófico las implicaciones de este método. Se revela que: a) todo factor explicativo viene de una pregunta empírica previa; b) este método se desarrolla en etapas desde niveles más abstractos hacia niveles más y más concretos de explicación; c) las leyes que figuran en las explicaciones de Marx deben ser interpretadas como tendencias dialécticas; d) este método es una especie de síntesis dialéctica de la "ley que abarca" y los modelos "genéticos" de explicación; y e) emplea lo concreto universal y las relaciones internas como cánones fundamentales de su interpretación.

**Palabras clave:** Concreto-de-pensamiento, lo concreto-real, lo concreto universal, movimiento dialéctico, relaciones internas.

This paper presents a methodological exploration that brings out the interrelated dimensions of Marx's dialectical-empirical method of explanation, and also provides some philosophical warrant for the viability of this method.<sup>1</sup> It sets out from the vantage point of the central core of Marx's own formulation on method that appears in his Introduction to the *Grundrisse*. Marx writes:

[T]he method of rising from the abstract to the concrete is only the way in which thought appropriates the concrete, reproduces it as the concrete in mind. But this is by no means the process by which the concrete itself comes into being... The concrete is concrete because it is the concentration of many determinations, hence unity of the diverse. It appears in the process of thinking, therefore, as a process of concentration, as a result, not as a point of departure, even though it is the point of departure in reality and hence also the point of departure for observation and conception.<sup>2</sup>

Our central concern in what follows will be the exploration of just what is involved in this movement from the abstract to the concrete. A proper understanding of this method requires a clear comprehension of the following points: a) A distinction must be made between the concrete-in-thought and the concrete-real. b) The movement from abstract to concrete does *not* purport to be generative of the concrete-real. c) Neither is the movement from the abstract to the concrete a movement in which the concrete-in-thought can be deductively inferred from the abstract. d) This movement is undertaken within a framework of internal relations. e) The internal relations at play in Marx's thought must be interpreted in terms of the notion of the concrete universal. f) The movement from abstract to concrete aims at the construction of the concrete-in-thought, which is constituted as a complex of interconnected factors whose pattern of interconnection represents in thought the dynamic structures of the concrete-real. g) The movement proceeds in stages from more abstract to more concrete levels of analysis. h) The laws that figure in Marx's explanations have to be interpreted as dialectical tendencies. i) Marx's model of scientific explanation is a synthesis of the "covering law" model and the genetic model. We proceed now to develop each of these points.

### **THE CONCRETE-REAL, THE CONCRETE-IN-THOUGHT, AND THE GENERAL NATURE OF THE DIALECTICAL MOVEMENT**

The distinction that Marx makes between the "concrete in mind" and the "concrete itself," in the above-quoted passage, must be clearly drawn if Marx's formulations on method are not to be subjected to systematic distortion –and even mystification. Louis Althusser, for one, has clearly underscored this distinction in his essay "On the Materialist

1 This paper is adapted from BRIEN, KM. (2006): "The Dialectical Movement from the Abstract to the Concrete", in: Marx, *Reason, and the Art of Freedom*, 2nd Ed. Humanity Books, Amherst, NY, pp. 17-44. For more fully elaborated notes concerning this paper consult the original text. I gratefully acknowledge the kind permission of the Editors of Humanity Books to adapt material from a chapter of this book for use in this paper.

2 MARX, K (1973). *Grundrisse*. Trans. and with a Foreword by Martin Nicolaus. Penguin Books. Middlesex, England, p. 101.

Dialectic" in *For Marx*, and we shall adopt some of his comments here. In relation to Marx's suggestion that "'the correct scientific method' is to start with the abstract to produce the concrete in thought," Althusser explains that care must be taken "if we are not to believe that the *abstract* designates theory itself (science) while the *concrete* designates the real." He points out that there are "two different concretes: the *concrete-in-thought* which is a knowledge, and the *concrete-reality* which is its object."<sup>3</sup>

However, the movement from abstract to concrete as understood by Marx, in contradistinction to Hegel, simply does not fall into the position of maintaining that the concrete-real is itself generated out of thought, thinking, or the abstract. It is important to note here that Marx explicitly distinguishes himself from Hegel who, in Marx's view, "fell into the illusion of conceiving the real as the product of thought concentrating itself, probing its own depths, and unfolding itself out of itself."<sup>4</sup> Marx makes this distinction in the very context in which he speaks of his own method as "the method of rising from the abstract to the concrete." Along these same lines Althusser points out that the movement "whereby the 'abstract' becomes the 'concrete,' only involves the process of theoretical practice, that is, it all takes place 'within knowledge.'"<sup>5</sup> The movement from the abstract to the concrete is a theoretical movement from the abstract to the concrete-in-thought, not to the concrete-real, although to be sure the objective is always the comprehension in thought of the concrete-real. We note here, and shall explain more fully later, that "the abstract" connotes a more general theoretical characterization of a given ontological domain in the concrete-real, whereas "the concrete" connotes a more specific theoretical characterization of the same domain.

It is equally important to note that the movement from the abstract to the concrete-in-thought is not a movement in which the concrete-in-thought is deductively derived from the abstract. As Marx points out, the concrete-in-thought is "not in any way a product of the concept which thinks and generates itself outside or above observation and conception; [the concrete-in-thought is] a product, rather, of the working-up of observation and conception into concepts."<sup>6</sup> This means that the conceptual elaborations presented in the movement from abstract to concrete are not established by the movement itself. Rather, the movement from the abstract to the concrete-in-thought is a movement that systematically reconstructs conceptual interconnections that have been disclosed via prior dialectical-empirical inquiry preceding the explanatory movement itself.<sup>7</sup> Such systematic presentation proceeds from more abstract levels of analysis that provide a more general comprehension of the ontological structures of a given domain, to more and more concrete levels of analysis that provide more specific comprehension of the given ontological domain. It is definitely not an attempt to give an *a priori* elaboration of what is the case. It is rather a method

3 ALTHUSSER, L (1970). *For Marx*. Trans. Ben Brewster. Vintage Books, New York, p. 186.

4 MARX, K (1973). *Op. cit.*, p. 101.

5 ALTHUSSER, L (1973). *Op. cit.*, p. 185.

6 MARX, K (1973). *Op. cit.*, p. 101.

7 For some good explanation of the contrast between dialectical and non-dialectical modes of empirical research, see ENGELS, F (1966). *Anti-Dühring*. Trans. Emile Burns, and ed. C. P. Dutt. International Publishers, New York, pp. 27ff.



of explanation that arranges the material gathered in research into a coherent whole in which diverse phenomena can be explained in their interconnectedness. Through all phases of the movement from the abstract to the concrete-in-thought, the particular content of the particular relations that are introduced into this movement *as* factors is a content that derives from the findings of prior dialectical-empirical research.<sup>8</sup> The research preceding the explanatory movement is of course undertaken and interpreted within a framework that comprehends reality as a developing process of internally related aspects.

### **PRELIMINARIES ON INTERNAL RELATIONS AND THE CONCRETE UNIVERSAL**

As we turn now to the theme of internal relations in Marx, we note first that V. I. Lenin and, before him, Engels have already brought out the central importance of internal relations in Marx's thinking—as well as the intellectual debt that Marx owed to Hegel in this regard.<sup>9</sup> Hegel's own view of internal relations is summarily indicated in this striking formulation that Lenin quotes in his *Philosophical Notebooks*, in the long section dealing with Hegel's *Science of Logic*—a work which had a powerful influence on Marx, even as he was writing *Capital*. (No suggestion, though, that Marx followed Hegel all the way on this theme.) Hegel maintains:

A determinate or finite Being is such as refers itself to another; it is a content which stands in a relation of necessity with other content or with the whole world. In view of the mutually determinant connection of the whole, metaphysics could make the assertion—which is really a tautology—that if the least grain of dust were destroyed the whole universe must collapse.<sup>10</sup>

More recently, Bertell Ollman has addressed the issue of internal relations in Marx in his fine book *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Ollman brings out that all Marx's social factors have to be understood in terms of internal relations. He writes:

According to the common sense view, a social factor is taken to be logically independent of other social factors to which it is related. The ties between them are contingent, rather than necessary.... One can logically conceive, so the argument goes, of any social factor existing without its relations to others. In Marx's view, such relations are internal to each factor (they are ontological relations), so that when an important one alters, the factor itself alters; it becomes something else.<sup>11</sup>

8 Marx even projects the economic categories which figure in his analysis as forms of existence of the concrete-real under investigation. See MARX, K (1970). *Op. cit.*, p. 106.

9 See, e.g., ENGELS, F (1941). "Dialectical Materialism", in: *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*. Ed. C. P. Dutt, International Publishers, New York, pp. 42-61.

10 Hegel, quoted by LENIN, V. I. (1961): *Philosophical Notebooks*, Vol. 38 in *Collected Works*. Trans. Clemens Dutt, and ed. Stewart Smith. Foreign Languages Publishing House, Moscow, p. 106.

11 OLLMAN, B (1971). *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge University Press, Cambridge, p. 15.

In bringing out the critical importance of internal relations in getting at Marx's dialectical method of inquiry, Ollman writes that "the dialectical method of inquiry is best described as research into the manifold ways in which entities are internally related."<sup>12</sup> However, Ollman's view of Marx's "method of inquiry" has an important lacuna, which rami-fies in such a way that his treatment of Marx's "method of explanation" becomes deficient in important ways. We speak here of the notion of the concrete universal. Ollman gives no attention to this. But, as will emerge in the text ahead, the notion of the concrete universal is just as important for understanding Marx's dialectical method of analysis as is the notion of internal relations. Indeed, the two are conceptually interwoven in Marx's thinking. (In this connection we cite Lenin's excited comment made in relation to one of Hegel's formulations concerning the concrete universal. He writes in his *Philosophical Notebooks*: "A beautiful formula: 'Not merely an abstract universal, but a universal which comprises in itself the wealth of the particular, the individual, the single' (all the wealth of the particular and single!)!! Très Bien!"<sup>13</sup>

### **INTERNAL RELATIONS, CRITICAL APPROPRIATIONS, AND INDIVIDUATION**

Since it is the special concern of this paper to bring into clear focus the structure of Marx's mature method of scientific explanation, we must provide formulations of a theory of internal relations and of the concrete universal that will be in keeping with this objective. In developing such formulations we will deliberately avoid the thickets of Hegel, and instead take recourse outside Hegelian and even Marxist circles to Brand Blanshard's work *The Nature of Thought*.<sup>14</sup> However, we shall present a critical appropriation of Blanshard's analysis. We do this because of the clarity of his analysis of internal relations and the concrete universal; because he understands the conceptual interconnection between internal relations and the concrete universal;<sup>15</sup> and because Blanshard gives his formulations at a level of abstraction that will be extremely helpful in our task of bringing Marx's method of scientific explanation into clear focus. We deal first with the analysis of internal relations, and then later with the analysis of the concrete universal. Blanshard's view of the theory of internal relations is indicated by the following three theses which hold:

(1) [t]hat every term, i.e., every possible object of thought, is what it is in virtue of relations to what is other than itself; (2) that its nature is affected thus not by some of its relations only, but in differing degrees by all of them, no matter how external they may seem; (3) that in consequence of (2) and of the further obvious fact that everything is related in some way to everything else, no knowledge will reveal

12 *Ibid.*, p. 62.

13 LENIN, V.I (1961). *Op. cit.*, p. 99.

14 BLANSHARD, B (1939). *The Nature of Thought*, 2 Vols. Allen & Unwin, London.

15 BLANSHARD explains that "it is evident that just as the abstract universal and external relations are natural allies, so are the concrete universal and internal relations." *Ibid.*, Vol. 2, pp. 459-60.

completely the nature of any term until it has exhausted that term's relations to everything else.<sup>16</sup>

In developing our critical appropriation of Blanshard's formulation, it is important to indicate first that Blanshard's analysis of internal relations is cast within the framework of a philosophical idealism. Thus we cannot simply adopt his analysis just as it stands, but will instead work toward a critical appropriation that will serve our main objective of bringing Marx's method of scientific explanation into clear focus.

As we proceed to do this, we note next that Blanshard intends to project his view of internal relations as having *linguistic* and *ontological* dimensions.<sup>17</sup> We mention this distinction in emphasis, in view of the frequent attempt to discharge the theory of internal relations, on the basis of linguistic conventions that operate within a universe of discourse already committed to an ontology of *external* relations.<sup>18</sup> The formulation of internal relations that we present below is intended to have an ontological emphasis, but the formulation is cast within a universe of discourse in which linguistic conventions suitable to an adequate understanding of an ontology of internal relations are already operative. And it points in the direction of what language and thought must do if they are to comprehend the concrete-real as understood by Marx.

To bring out what is involved in our critical departure from Blanshard, let us focus attention on the third thesis of his formulation. As we bear in mind the reference to terms in the concrete that Blanshard intends to make with his usage of "the nature of any term",<sup>19</sup> we recognize that his third thesis raises the question of the degree to which reality can be regarded as intelligible. Is reality intelligible through and through, or only to a degree? Is it possible in principle for thought to achieve an exhaustive grasp of the internal relations that obtain in the concrete? Is exhaustive knowledge of the concrete theoretically possible?

If we go beyond Blanshard's formulation of the theory of internal relations to the wider conceptual framework within which it functions, it seems clear that Blanshard's view of the relation between thought and reality, together with his view of coherence as the nature of truth, involves a commitment to the view that reality *is* intelligible through and through.<sup>20</sup> Blanshard certainly does not mean to suggest that exhaustive knowledge of the concrete is required in order to have any knowledge at all.<sup>21</sup> Yet the main thrust of his thought seems to rest on the theoretical possibility of a unique coherent system-in-thought, which would articulate without residue all the infinitely complex internal relations that ob-

16 *Ibid.*, p. 452.

17 See *ibid.*, pp. 453, 484, and 488.

18 See BRIEN, KM (2006). *Op. cit.*, p. 269, for a critique of Ernst Nagel's well known attempt to dismiss Blanshard's understanding of internal relations.

19 A later passage makes this clear. BLANSHARD writes: "The terms we are discussing are not abstractions, but terms in the concrete". BLANSHARD, B (1939). *Op. cit.*, Vol. 2, p. 484.

20 For some passages that disclose the conceptual setting within which Blanshard's formulation of the theory of internal relations functions, see BLANSHARD, B (1939). *Op. cit.*, Vol. 1, pp. 632-33 & Vol. 2, pp. 260-64, 276, and 449.

21 *Ibid.*, Vol. 1, pp. 488-89.

tain in the concrete.<sup>22</sup> As against Blanshard's position, the formulation of the theory of internal relations that we shall develop explicitly rules out the possibility of exhaustive knowledge of the concrete. Moreover, our formulation indicates a direction in which it is possible to understand how there can be partial knowledge of the concrete-real in a framework of internal relations. The key element in understanding this possibility is the introduction of the notion of structure into the very meaning of the theory of internal relations. This is another critical departure from Blanshard's formulation of internal relations.

One key thinker who has done much to develop an understanding of the kind of structure at play in Marx's conception of "concrete totality" is Louis Althusser.<sup>23</sup> In *For Marx* Althusser speaks about the projection by Marx of "the ever-pre-givenness of a structured complex unity."<sup>24</sup> He says that for Marx "the complex whole has the unity of a structure articulated in dominance."<sup>25</sup> Now Althusser does not himself explicitly associate what he says about structure with a philosophy of internal relations. Yet it seems clear that he all along presupposes a framework of internal relations in his discussions about structure, so that "each essential articulation of the structure" is internally related to the other articulations of the structure.<sup>26</sup> In any case, the formulation of internal relations we shall present is further differentiated from Blanshard's by the explicit introduction of the notion of structure into the theory of internal relations.

In Althusser's treatment of Marx, structure is emphasized, whereas internal relations are left more or less implicit. This contrasts with Ollman's treatment where internal relations are emphasized and structure is more or less implicit—although Ollman himself does not want to use the term "structure". However, although Althusser's analysis of the structures in Marx's conception of "concrete totality" is quite important as far as it goes, there is also a significant lacuna in his treatment too, inasmuch as Althusser fails to address explicitly the notion of the concrete universal. He does not give an account of the level-by-level development of integrated dialectical structures leading from the abstract to the concrete—a cognitive process that characterizes Marx's mature dialectical method of explanation. Moreover, without taking explicit account of concrete universals, together with an explicit account of internal relations and structure, he cannot do so. The methodological result is that Althusser winds up getting stuck on one level of abstraction that blocks his view of a *more concrete* "concrete totality" than the one he presents—and which blinds him to the recognition of the central importance of alienation for the mature Marx, and to the possibility of taking account of alienation on the more concrete levels of analysis.<sup>27</sup>

22 One might interpret BLANSHARD to be advancing the weaker thesis that "nothing is unknowable," rather than the thesis that "everything could be known at once"—in principle at least.

23 On the theme of structure, see ALTHUSSER, "On the Materialist Dialectic", in: *For Marx*, pp. 163-218.

24 *Ibid.*, p. 199.

25 *Ibid.*, p. 202.

26 The phrase "each essential articulation of the structure" recurs throughout Althusser's analysis.

27 In this context, let me say a few words concerning the way in which Althusser's failure to take account of the difference between the abstract universal and the concrete universal constitutes a major flaw, which (apart from the evidence of the *Grundrisse*, and other mature works of Marx) undermines an argument he gives in *For Marx*. He claims that Marx "radically broke" with the positions that he had taken in his early works on alienation, humanism, etc. According to Althusser, Marx supposedly adopted a "theoretical antihumanism" in 1845, with what he calls the "works of the break," *The German Ideology*, and "The Theses on Feuerbach"

We return now to the theme of internal relations. Remember that our formulation of the theory of internal relations is intended to have an ontological emphasis. Although this formulation very clearly abstracts from much specific content, it is projected with an eye on the concrete-real, and thus with an eye on the diversity and differentiation that obtain therein. Care must be taken that an emphasis on interconnection and integration within the concrete-real—a proper emphasis considering the current predominance of the theory of external relations—be balanced by due attention to differentiation and diversity within the concrete-real. The theory of internal relations does not view things as interconnected in a way that obliterates differentiation. Rather, the concrete-real is viewed as a field of differentiation-in-integration. And knowledge of the concrete-real is possible to the extent that the internal relations obtaining in the concrete field of differentiation-in-integration establish themselves in articulable structures.

We stress that the structures to which reference is made here cannot be conceived as structures that are ontologically independent of the internally related concrete field of differentiation-in-integration. The structures referred to are structures embedded right within the concrete field, and thus share the relational quality of the concrete field itself. This means not only that the structures arising within the concrete field are internally related to the concrete field, but also that the various articulations of the structure of the concrete field are articulations that themselves bear *internal* relations to one another. With this critical discussion of Blanshard behind us, we formulate the theory of internal relations in Marx by the following six theses:

1. If the very being (i.e., the ontological structures) of two entities in the concrete-real is constituted to be what it is by the interconnections that the entities have with one another, we shall say the entities are internally related.
2. If the very being of two entities in the concrete-real is not constituted to be what it is by the interconnections that the entities might have with one another, we shall say that the entities are externally related.
3. Every concrete-real is constituted to be what it is through the internal relations it has with some other entities.
4. The nature of every concrete-real is constituted to be what it is not by some of its internal relations only, but in differing degrees by all of them.
5. Complete knowledge of any concrete-real would require an exhaustive comprehension of the relation of that concrete-real to everything else with which it is internally related directly and indirectly; and since this is not possible, complete knowledge of the concrete-real is not possible.

(see *For Marx*, pp. 34 and 229). In these works, Althusser rightly sees Marx as theoretically pitted against philosophical positions which hold that there is a “universal essence of man,” such that “this essence is the attribute of *each single individual*”—that is, against philosophical positions which hold that “it is essential that each carries in himself the whole human essence, if not in fact, at least in principle” (see *For Marx*, p. 228). In these formulations we have the *abstract universal* in play. Although it is true that with *The German Ideology* Marx wanted to dissociate himself from the language of essences, so as to prevent misunderstanding of his own position, his own early humanism was never committed to abstract essences of the traditional sort. Contrary to the assumption at play in Althusser’s claims about a “radical break” between the early and late Marx, Marx’s *early and later* humanism, and the notion of essence associated with it, was always projected in terms of the concrete universal and not in terms of the abstract universal. The difference is crucial.

6. Even so, some knowledge of the structure of the concrete-real is possible to the extent that the infinitely complex internal relations that obtain among concrete-reals establish patterns of concrete differentiation-in-integration whose broader structures can be grasped in thought.

(A comparison of our formulation with Blanshard's will reveal that our third and fourth theses are adopted from the first two theses of Blanshard's, but with minor changes in terminology that serve to underscore the ontological emphasis of our own formulation. However, the fifth thesis of our formulation constitutes a departure from Blanshard, a departure which is further developed in our sixth thesis. The *first* two theses we give round out the formulation.)

All this, especially the concept of structure that is at play in the framework of internal relations, will become clearer as we go on with our explanation of the remaining points in our treatment of Marx's method of moving from the abstract to the concrete. But prior to further development along these lines, some indication of how individuation is possible within a framework of internal relations is in order. We shall draw from Ollman's explorations of this issue, which were undertaken in *Alienation*. Linking his own discussion of individuation back to the work of Joseph Dietzgen, Ollman explains:

According to Dietzgen... the whole is revealed in certain standard parts (in which some thinkers have sought to re-establish the relations of the whole), because these *are* the parts in which human beings through conceptualization have actually fragmented the whole. The theoretical problem of individuation is successfully resolved by people in their daily practice. The fact that they do not see what they are doing as individuating parts from an interconnected whole is, of course, another question and one with which Dietzgen does not concern himself.<sup>28</sup>

The central thesis of this passage is that individuation is a function of everyday practical activity lifting into conceptual relief some particular aspect of the concrete field of differentiation-in-integration. Carrying this theme further forward we cite Karel Kosik's great work on *Dialectics of the Concrete*, and we adopt his resolution to the problem.

[He writes that reality stands out to man primarily] as the realm of his sensory-practical activity, which forms the basis for immediate practical intuition of reality... Immediate utilitarian praxis and corresponding routine thinking... allow people to find their way about in the world, to feel familiar with things and to manipulate them, but it does not provide them with a *comprehension* of things and of reality... The collection of [individuated] phenomena that crowd the everyday environment and the routine atmosphere of human life, and which penetrate the consciousness of acting individuals with a regularity, immediacy, and self evidence that lend them a semblance of autonomy and naturalness constitutes the world of the *pseudoconcrete*... What lends these [individuated] phenomena a pseudoconcrete character is not their existence as such but the apparent autonomy

28 OLLMAN, B (1971). *Op. cit.*, p. 40.

of their existence. In destroying the pseudoconcrete, dialectical thinking does not deny the existence or the objective character of these phenomena, but rather abolishes their fictitious independence by demonstrating their mediated-ness, and counters their claim to autonomy with proving their derivative character.<sup>29</sup>

A particular aspect of the concrete-real is individuated on the basis of practical activity that differentiates it from other aspects. However, dialectical cognition can proceed to make explicit the internal connections that obtain between the given aspect and other aspects which have been individuated in the same way, that is, internal relations that are masked in everyday practical activity. Thus it is through dialectical cognition that individuated phenomena, which have become solidified into the pseudoconcrete on the basis of everyday practical activity, find their adequate comprehension in an appropriately structured complex of internal relations.

### **THE DIALECTIC AS PRESENTATION VERSUS THE DIALECTIC AS INQUIRY**

Now let us consider the objective toward which the movement from the abstract to the concrete is oriented. In general terms, perhaps the most significant thing is that the movement from the abstract to the concrete aims at knowledge of the concrete-real, where such knowledge is rendered in terms of a comprehension of the structures of some domain of the concrete-real. (In view of the frequent equation of knowledge with "certain knowledge" in the Western philosophical tradition, care should be taken here to note that "knowledge" as understood in this context carries with it no pretensions as to certainty.)

The concrete-in-thought is essentially a complex hypothesis concerning the structure of some domain of the concrete-real. It constitutes the structure of the concrete-real as grasped in thought. The "grasping in thought and language" of some domain of the concrete-real is rendered through the comprehension of a complex of internally related factors. Their pattern of interconnection in thought constitutes the conceptual model for comprehending the broader structures of the concrete-real. Indeed, the structure of the concrete-in-thought can be regarded as the conceptual reflection of the structure of the concrete-real, but a reflection that is deliberately constructed.<sup>30</sup> All the internally related factors, whose pattern of interconnection constitutes the concrete-in-thought, have been selected with a view toward revealing the structure of some domain of the concrete-real. Thus it is not simply that the concrete-in-thought reflects the structure of the concrete-real, but that it is intentionally constructed with a view toward revealing that structure. The construction of the concrete-in-thought proceeds with continual ontological reference to the concrete-real itself.

Each of the internally related factors –whose pattern of interconnection constitutes the concrete-in-thought for a given domain of the concrete-real– describes and refers to some aspect of the concrete field. A given aspect is projected as an essential articulation of the structure of the given domain of the concrete-real. Each aspect is then lifted into con-

29 KOSIK, K (1976): *Dialectics of the Concrete*. Trans. Karel Kovanda with James Schmidt, and ed. by Robert S. Cohen and Marx Wartofsky. D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, pp. 1-6.

30 On the theme of "reflection," consult LENIN, L (1961). *Op. cit.*, p. 182.



ceptual relief and brought into developed conceptual interconnection with other factors, which have themselves been projected as the conceptual grasping of other essential articulations of the structure of the concrete-real.

Next we consider the problem of the relation between “the abstract” and “the concrete” in Marx’s thought. Melvin Rader has a very interesting chapter on “The Abstract and the Concrete” in his outstanding work on *Marx’s Interpretation of History*. Therein, Rader explains:

The word “abstract” is derived from the Latin verb *abstrahere*, “to draw away,” meaning to withdraw or separate in thought or in objective matter of fact. In thought, abstracting is the focusing of attention on some part or aspect of an object, usually for the purpose of contemplation or understanding.... Sometimes the verb “to abstract” means not simply to focus but objectively to separate. Hegel, for example, says that to amputate an arm is to abstract it from the human body. Marx likewise uses “abstract” to designate severance from a larger whole. The term “concrete” is derived from the past participle of the Latin verb *concreescere*, meaning to grow together. As used by Hegel and Marx, the concrete is that which has organically grown together and remains unfragmented. It is the whole in its integrity. If we think of an object *as a whole*, we are thinking of it concretely. “Concrete” means taken all together – “abstract” means taken piecemeal.<sup>31</sup>

Rader goes on to bring out that, whereas Marx uses abstraction as a device to isolate and bring into conceptual relief some aspect of a concrete whole for purposes of investigation, he always “rebinds the parts thus dissected, and he objects to substitution of an abstraction in place of the concrete totality.”<sup>32</sup> Rader proceeds to explain the various ways in which Marx inveighs against uses of abstraction which do not thus rebind the isolated aspect with some relevant concrete totality. Such uses of abstraction include the reification of abstract essences; the treatment of some isolated dimension of consciousness, such as reason, passion, volition, and the like as if it were the whole person; and the treatment of economic facts in isolation from the specific organic whole within the context of which they come to be what they are.

Now this kind of concern about “the abstract” and “the concrete” permeates all Marx’s thinking. However, there is another kind of relation between “the abstract” and “the concrete” that we must explore if we are to appreciate Marx’s distinctive method of scientific explanation. And to do this we must recognize the distinction between the “dialectic as inquiry” and the “dialectic as presentation.” Here we cite Marx’s own formulation in his Preface to *Capital* where he writes:

Of course the method of presentation must differ in form from that of inquiry. The latter has to appropriate the material in detail, to analyze its different forms of development, to trace out their inner connection. Only after this work is done, can the actual movement be adequately described. If this is done successfully, if the

31 RADER, M (1979). *Marx’s Interpretation of History*. Oxford University Press, New York, pp. 150-51.

32 *Ibid.*, p. 159.



life of the subject-matter is ideally reflected as in a mirror, then it may *appear* as if we had before us *a mere a priori* construction. (Emphasis added)<sup>33</sup>

Ollman picks up on this distinction in his chapter on “Dialectic as Inquiry and Exposition,” where he rightly brings out that “the dialectical method of inquiry is best described as research into the manifold ways in which entities are internally related.”<sup>34</sup> And Ollman further indicates that in investigating the ways in which entities are interrelated, Marx “began with each part in turn, continuously altering the perspective in which their union was viewed,”<sup>35</sup> all with the objective of trying to get at the “essential connections” of phenomena—the “hidden substratum.”

But when we come to Ollman’s account of the “dialectic as presentation,” the situation is not much different. On this theme Ollman says: “The two outstanding features of Marx’s use of the dialectic for presentation are, first, that each subject is dealt with from many different vantage points, and second, that each subject is followed out of and into the particular forms it assumes at different times.”<sup>36</sup> The first feature already characterizes Marx’s “dialectic as inquiry” on Ollman’s own account; the second feature that Ollman mentions also characterizes Marx’s own procedure in the “dialectic as inquiry.” Thus, if we follow Ollman, the “dialectic as presentation” collapses into the “dialectic as inquiry.”

And although Ollman does make passing reference to Paul Sweezy’s characterization of Marx’s method of explanation as a method of “successive approximations,” Ollman gives no mention of Sweezy’s position that such successive approximations are rendered in terms of successive “levels of abstraction.”<sup>37</sup> We return to Sweezy’s formulation in a few paragraphs. But let us first consider some further problems with Ollman’s characterization of Marx’s method of explanation.

Perhaps the most significant lacuna in Ollman’s treatment is the failure to take up the problem of the concrete universal. This problem is one that goes hand in hand with the problem of internal relations not only in Marx, but in Hegel before him. In addition, Ollman shows no appreciation for the crucial importance that Marx attached to finding the proper beginning for the “dialectic as presentation.”<sup>38</sup> Indeed, for Ollman the beginning seems to be completely arbitrary. In a revealing footnote he writes:

On my view, in attempting to reconstruct the whole from each major vantage point, Marx is erecting—if we insist on this expression—as many structures of the whole as there are major units in his analysis.... The difference in where we begin

33 MARX, K (1967). *Capital*, Vol. 1. Trans. Samuel Moore and Edward AVELING, and ed. Frederick Engels. International Publishers, New York, p. 19.

34 OLLMAN, B (1971). *Op. cit.*, p. 62.

35 *Ibid.*, p. 64.

36 *Ibid.*, pp. 67-68.

37 *Ibid.*, p. 68.

38 For developed analysis of what constitutes the “proper beginning” for the dialectic of presentation (including a critique of misleading suggestions on this issue by Martin NICOLAUS in the Foreword of his translation of the *Grundrisse*), see BRIEN, KM (2006). *Op. cit.*, pp. 41-44.

leads to a difference in perspective, in the size and importance of the other factors, and in the relevance of the various ties between them.<sup>39</sup>

Furthermore, although Ollman gives due attention to the theme of complexity in Marx's thinking, he does not see structure in this complexity. He even chides Althusser on this account, writing that "Althusser has in fact confused structure with complexity.... The transition, apparently slight but possessing serious ramifications, from the idea of complexity to that of structure, has no basis in Marx's text."<sup>40</sup> In response we say that although it is true that Marx mostly speaks about an "organic system," an "organic totality," a "feudal system," or a "system of production," Marx is concerned to *analyze* the complexities of these systems and totalities. And what is this, if not to bring out their structures? Perhaps Ollman is reacting against the static connotation that the term "structure" has for many of the French structuralists. However, in Althusser's case we have a dialectical structuralism, albeit a truncated dialectical structuralism—not a static one. Finally, we indicate that, taken all together, the various shortcomings in Ollman's view of Marx's method of explanation ramify in such a way that Ollman sees the meanings of Marx's terms to be much more ambiguous and fluid than they really are.<sup>41</sup>

These criticisms made, we next turn to Paul Sweezy's formulation in *The Theory of Capitalist Development*, where he describes Marx's method of analysis as a "method of 'successive approximations,' which consists in moving from the more abstract to the more concrete in a step-by-step fashion, removing simplifying assumptions at successive stages of the investigation so that theory may take account of and explain an ever wider range of actual phenomena."<sup>42</sup> Referring to *Capital*, Sweezy goes on to explain that:

Volume I begins and remains on a high level of abstraction.... [T]he results achieved in Volume I have a provisional character. In many cases, though not necessarily in all, they undergo a more or less extensive modification on a lower level of abstraction, that is to say, when more aspects of reality are taken into account.... [T]he intent of Volumes II and III was to take into account factors which were consciously left out of Volume I, that is to say, to bring the analysis to progressively lower levels of abstraction.<sup>43</sup>

But not only are there successive stages in the movement from abstract to concrete as Sweezy brings out; it is also necessary to recognize that the conceptual elaboration of each more concrete stage is undertaken *within the broader structural framework* of the more abstract stage. This must be clearly grasped if the full explanatory power of Marx's method of analysis is to be understood.

39 OLLMAN, B (1971). *Op. cit.*, p. 266.

40 *Ibid.*, p. 267.

41 On Ollman's view of Marx's use of language, and of the meaning of his terms, see his chapter "With Words That Appear Like Bats", in: (1971). *Op. cit.*, pp. 3-11.

42 SWEETZ, PM. (1970). *The Theory of Capitalist Development*. Monthly Review Press, New York, p. 11.

43 *Ibid.*, pp. 18-19.

We have seen that the movement from the abstract to the concrete aims at the construction of the concrete-in-thought, which in turn is projected as representing through its structure the structure of some domain of the concrete field. The movement from abstract to concrete can be thought of as the gradual elaboration of a *conceptual field* of differentiation-in-integration, the final result of which is the concrete-in-thought. The elaboration of the conceptual field begins with less complex patterns of differentiation-in-integration, namely, those abstract relations that constitute the first broad strokes in the conceptual field. As the elaboration of the conceptual field continues, more complex patterns of differentiation-in-integration are developed within the dialectical framework of the less complex patterns of differentiation-in-integration, and so on. In the course of this gradual elaboration of the conceptual field, the structure of the concrete-in-thought comes more and more fully, as well as more clearly, into view.

### **THE CONCRETE UNIVERSAL VERSUS THE ABSTRACT UNIVERSAL**

To further develop an appropriate understanding of how the more abstract level of analysis constitutes a dialectical framework for the more concrete levels of analysis, it is necessary now to take up the theme of the concrete universal. This is so because all the universal terms that would point to specific factors introduced at the various levels of analysis have got to be interpreted in terms of the concrete universal, not the abstract universal of traditional Western philosophy. As we explain the concept of the concrete universal, we shall see that the theory of the concrete universal provides a key for understanding Marx's method of moving from the abstract to the concrete. Since the concrete universal can be most clearly understood against the background of the abstract universal, we need to look first at the abstract universal.

Drawing once more on Blanshard's help, we single out these passages from *The Nature of Thought* with a view toward getting clear about the abstract universal. Concerning the general idea as interpreted by traditional formal logic, Blanshard writes:

Such an idea is the thought of a class, and a class is a set of objects with one or more attributes in common. To think the idea "horse" is to refer at once to the set of attributes in virtue of which we identify an animal as a horse, and to all the Dobbins, Black Beautys, and Man-o'-Wars that possess those attributes. The set of common attributes is called the *intension* of the class name, the individuals in which they occur its *extension*. Of these two sides of the idea's meaning, the intension is more interesting. For it is the intension that gives what is distinctive and characteristic; when we think of anything whatever, we do so through thinking of its character. Now what is the character we think of when we use a general idea? Formal logic answers with its doctrine of the "abstract universal." It answers that what is before us is the logical intension, that when we think of horses in general, we refer, so far as we refer to character at all, merely to the set of attributes which all horses possess in common.<sup>44</sup>

44 BLANSHARD, B (1939). *Op. cit.*, Vol. 1, pp. 581-82.

Suppose that the object of my general idea is an abstract universal in the sense defined; to reach the thought of its species, I shall then keep this as a nucleus and add features from the outside. "From the outside" is important. For the species are not now conceived as forms that the genus must take in order to be at all. The relation is purely casual; you may add to the nucleus any characters whatever, provided only that they are not incompatible, and get a species of a genus.<sup>45</sup>

This view of the universal that interprets the universal as an abstract essence, which inheres unmodified in its species, is quite foreign to the universe of discourse that Marx has adopted for his understanding of reality.<sup>46</sup> In commenting on the theory of the abstract universal Blanshard points out –and Marx would have agreed– that "in spite of its attractive simplicity, this view of the universal is false.... Its error lies in misconceiving the relation between the universal and what falls under it, in supposing that genus and species are so externally related that, in thought if not in fact, they may be cut apart without damage to either."<sup>47</sup>

In attempting now to provide an understanding of the concrete universal suitable to Marx's universe of discourse, we again draw from Blanshard's highly valuable discussion of the concrete versus the abstract universal in *The Nature of Thought*.<sup>48</sup> We note in passing, though, that Blanshard's discussion of these issues is cast within the framework of a metaphysical idealism, and therefore could not be taken over whole cloth into Marx's universe of discourse. Blanshard's discussion would have to be "critically appropriated." One vitally important consideration that would guide such a critical appropriation is the distinction marked above between the concrete-in-thought and the concrete-real –a distinction that for present purposes must be seen as involving a distinction between the "species in thought" and the "species in the concrete real." We shall see that the primary focus for understanding the concrete universal is the relation between the universal and the "species in thought."

With the above caution concerning the critical appropriation of the whole range of Blanshard's discussion of the concrete universal, we cite a particular passage in which Blanshard points to the nerve of the theory of the concrete universal –a passage which as it stands could have been cast within Marx's own universe of discourse. The passage reads:

[A] genuine grasp of the universal carries a grasp of the species with it. Where such a grasp is really present, the bringing to light of the species is not a random running over of attributes with which the nuclear ones have been associated... It is rather the making explicit and detailed of what was germinally present already, the evolution of the undeveloped; not the enumeration of associates... The universal is not an extract from its species. It is *the undeveloped schema of its species*,

45 *Ibid.*, p. 585.

46 In this context consider also the way in which Wittgenstein dissociates himself from the traditional view of the abstract essence that supposedly inheres in, and is common to, its various species. See WITTGENSTEIN, Ludwig (1965): *Philosophical Investigations*. Trans. G. E. M. ANSCOMBE. Macmillan, New York, especially sections 65-77 and 139-41.

47 BLANSHARD, B (1939). *Op. cit.*, Vol. 1, pp. 583-84.

48 See *Ibid.*, especially pp. 581-627.

which is neither their lowest common denominator nor their explicitly set out sum, but that which *contains them within itself as its alternate possibilities*. (Emphasis added)<sup>49</sup>

Let us examine this passage *as if* it actually had been cast within Marx's universe of discourse; we hope that a clear understanding of the concrete universal as it functions in Marx's universe of discourse will emerge as we go on. First, concerning the relation between the universal and "species in thought," we stress that the relation is an internal one. It is not the case that the universal obtains independently of its concrete elaborations in thought. Instead, the universal is to be understood as a schema projected toward its concrete elaborations in thought. The schema is intentionally oriented toward its concrete elaborations, and implicitly contains them within itself by virtue of the fact that it means them. Thus the concrete universal is itself a movement from abstract to concrete. This will seem less puzzling if the explicit articulation of the schema is viewed as having been developed against the background of an implicitly understood sense of the more concrete elaborations *so as to be* the schema that in its projection embraces them as its concrete elaborations.

Second, we distinguish a particular type of schema which, although not characteristic of the theory of the concrete universal, can nevertheless be brought compatibly within its framework. This is important because it indicates how the abstract universal can be "converted" into the concrete universal. Consider the set of features that in traditional logic constitutes the class intension which defines a given abstract universal. Drop off from this set of features the interpretation which they receive in the theory of the abstract universal, and reinterpret this set of features as a schema projected toward its concrete elaborations in thought. Under this interpretation the different concrete elaborations could emphasize different features to different degrees and in different ways. Moreover, the concrete elaborations could even fail altogether to represent some feature (or even features) of the schema. This stands in sharp contrast to the theory of the abstract universal according to which the abstract universal supposedly inheres unmodified in the species, thus having all its features fully realized in the species.

However, the type of schema most naturally associated with the theory of the concrete universal is a relational schema that is explicitly cast as a conceptual pattern of differentiation-in-integration. (The "abstract determinations" with which Marx's explanatory movement begins are of this type, as are all the categories of Marx's analysis.) The different concrete elaborations toward which the schema is projected can emphasize different features of the schema to different degrees, and in such a way that the different concrete elaborations manifest wide differences with respect to the relations that predominate in them and characterize them as concrete elaborations of one particular sort rather than another.

Third, just as the concrete universal is a schema projected toward its concrete elaborations, so too the concrete elaborations in thought can themselves be thought of as potential schemata projected toward still more concrete elaborations in thought. For the "species in thought" does not function like a more concrete *abstract* universal; it functions as a more concrete *concrete* universal—projected, potentially at least, toward its own more concrete

49 *Ibid.*, pp. 588-90.

elaborations. Thus the “species in thought” is itself a schema which, in principle, can be indefinitely elaborated in more and more concrete ways so as to more and more fully grasp in thought the detail of the “species in the concrete real.” However, the “species in thought” is not able to specify that detail in an exhaustive way. It *cannot become* the “species in the concrete real.” But ostensive definition serves in practice to bridge the gap between the “species in thought” and the “species in the concrete real.” The “species in thought” at some degree of elaboration or other is projected ostensively toward the “species in the concrete real” as a schema circumscribing in thought the broad features of the concrete-real within whose scope all its finer details would be found to lie.

### THE DIALECTICAL NESTING OF LEVELS

We have described the movement from abstract to concrete as the gradual elaboration of a conceptual field wherein the more concrete stages of the movement are developed within the dialectical framework of the more abstract stages. Here we are in a position to more fully explain this. Just as the commodity is the economic cell in the analysis of capitalist society,<sup>50</sup> so the concrete universal is the conceptual cell in the movement from abstract to concrete, and is itself to be understood as a movement from abstract to concrete.

The elaboration of the conceptual field is the development of a concatenation of interconnected concrete universals arranged in a dialectical hierarchy. Each of the relations at the various levels in the development of the dialectical hierarchy is a schema projected toward its more concrete elaborations in thought. And the relations at a given level taken as an interconnected whole constitute a complex structured schema projected toward its more concrete elaborations in thought. The projection of the structured schema from a given level in the dialectical hierarchy circumscribes in the conceptual field the broad structures within which a range of possible more concrete elaborations in thought could be developed without, however, selecting from among them. The particular concrete elaboration—out of the range of possible concrete elaborations that is actually articulated as the next stage in the movement from the abstract to the concrete—is developed within the more abstract schema in accordance with the findings of the prior dialectic of inquiry.

In turn this more concrete elaboration functions as a still more complexly structured schema projected toward its own more concrete elaborations. And it circumscribes in the conceptual field, but in a closer and more fine-textured way than was the case with the more abstract schema, those broad structures within whose scope the next more concrete stage of elaboration comes to be developed in accordance with the findings of the dialectic of inquiry.<sup>51</sup>

50 In the Preface to *Capital*, Marx writes: “In the analysis of economic forms, moreover, neither microscopes nor chemical reagents are of use. The *force of abstraction* must replace both. But in bourgeois society the commodity- form of the product of labor—or the value-form of the commodity—is the *economic cell form*.” MARX, K (1967). *Op. cit.*, Vol. 1, p. 8; emphasis added.

51 In dialectical cognition, as LENIN puts it in his *Philosophical Notebooks*, p. 253, “[h]uman thought goes endlessly deeper from appearance to essence, from essence of the first order, as it were, to essence of the second order, and so on *without end*” (Lenin’s emphasis). Here, of course, Lenin is speaking about “essence” as interpreted in terms of the concrete universal and not in terms of the abstract universal of traditional Western philosophy. “Essence of the first order” is the first approximation to the essential structures of the concrete totality; and “essence of the second order” is the more concretely developed version of the essential structures developed within the projected structures of the first approximation, etc.

Thus the dialectical hierarchy is such that there is a dialectical nesting of more complexly structured schemata projected from within the projected structures of less complexly structured schemata. However, in this dialectical nesting it should be emphasized that *the more concrete elaboration provides the warrant for the more abstract elaboration*. The more concrete elaboration does not get its warrant deductively from the more abstract elaboration. Rather, the more abstract elaboration gets its warrant from below, that is, from the success with which the more abstract elaboration functions as a dialectical framework for the more concrete elaboration. Note again that the movement from the abstract to the concrete is essentially an explanatory device for arranging the results of prior inquiry in systematic fashion so as to bring into fuller and fuller view the concrete-in-thought, which is then projected as a hypothesis concerning the structure of some domain of the concrete-real. This hypothesis gets its warrant, as does any other hypothesis, through the success with which it organizes and explains the total available relevant evidence.

### ***TENDENCIES, COMPLICATING FACTORS, AND THE VERTICAL AND LATERAL DIALECTICAL PROJECTIONS***

Other features of Marx's method of explanation are crucial for understanding how he extends the explanatory movement from the abstract to the concrete so as to constitute his distinctive method of scientific explanation. First, we explore Marx's conception of a law as a tendency. In doing so we shall focus on the particular example of the "tendency of the falling rate of profit," which Marx presents in the third volume of *Capital* (but only after the preparatory analysis of all the factors involved has been given in the preceding two volumes). Marx writes:

This [capitalist] mode of production produces a progressive relative decrease of the variable capital as compared to the constant capital, and consequently a continuously rising organic composition of the total capital. The immediate result of this is that the rate of surplus-value, at the same, or even a rising, degree of labour exploitation, is represented by a continually falling general rate of profit... The progressive tendency of the general rate of profit to fall, is therefore, just *an expression peculiar to the capitalist mode of production* of the progressive development of the social productivity of labour. This does not mean to say that the rate of profit may not fall temporarily for other reasons. But proceeding from the nature of the capitalist mode of production, it is thereby proved a logical necessity that in its development the general average rate of surplus-value must express itself in a falling general rate of profit.<sup>52</sup>

The tendency that Marx singles out here is not a tendency which is projected independently of initial conditions. It is not a tendency in a vacuum. Rather, the tendency toward the falling rate of profit is projected as arising out of the capitalist mode of production. It is the complex of interconnected social relations of capitalism that constitutes the "initial conditions" for the tendency. Moreover, development within the social relations of capital-

52 MARX, K (1967). *Op. cit.*, Vol. 3. Ed. Frederick Engels. International Publishers, New York, pp. 212-13.



ism constitutes the developing dynamic basis for the tendency of the rate of profit to fall. To be sure, the passage quoted does not *show* that this tendency does indeed proceed from the nature of the capitalist mode of production. But this passage has behind it the whole previous analysis of *Capital*. And it is this previous analysis which does show that the capitalist mode of production does indeed give rise to this tendency; and it is this previous analysis which must inform the interpretation of the passage quoted.

Now, to comprehend what Marx is doing methodologically with all the tendencies he distinguishes in *Capital*, we have to see how these tendencies are situated in the conceptual field as the dialectical movement from the abstract to the concrete proceeds. We have already seen that the dialectical movement takes place in stages. Any given level in the elaboration of the conceptual field is constituted by a complex of internally related factors. This complex of internally related factors stands as a structured schema projected toward its more concrete elaboration in thought, and thus as a dialectical framework within which the more concrete elaboration is undertaken. Thus if we think of the projection of such a structured schema toward its more concrete elaborations as a *vertical* dialectical projection, we can go on to distinguish the concept of a *lateral* dialectical projection that will help to comprehend what is going on methodologically in all Marx's discussion about tendencies.

The lateral dialectical projection is constituted by the projection of a complex of internally related factors in their dynamic interplay over time. Instead of going from one level of analysis to a more concrete level, as happens with the vertical dialectical projection, the lateral dialectical projection of a given complex of factors is undertaken at the same level of analysis. And at any given level of analysis, the lateral dialectical projection is a projection of the dynamic interplay of the complex of factors distinguished at that level, as this dynamic interplay affects these factors themselves over time, or as this dynamic interplay gives rise to some other related consequence. This means that a given level of analysis must be understood not only in terms of the complex of interconnected factors distinguished at that level, but also in terms of the lateral dialectical projection of this complex of factors.

With the concept of the lateral dialectical projection one has a ready instrument for understanding what is going on methodologically in the dialectical laws that figure so importantly in Marx's thought. For these laws describe tendencies of social development –tendencies which arise out of a complex of interconnected factors. And although such laws are not usually formulated by Marx in terms of universal conditional statements, they can nonetheless be easily rendered in such terms. When these laws are expressly formulated in conditional terms, the antecedent of the conditional points to, or specifies, some complex of interconnected factors, while the consequent of the conditional statement specifies some contemplated result of the projected dynamic interplay of that complex of factors. So, for example, the broad structure of the tendency of the rate of profit to fall can be indicated by some such universal conditional as the following: "If a complex of capitalist social relations obtains, then as the development of the forces of production takes place within the framework of these social relations there will be a tendency for the general rate of profit to fall." It simply is not the case that Marx projects tendencies in a way that is unconditional. For Marx, tendencies are unquestionably conditional, and the laws that figure



in Marx's thought are laws describing such conditional tendencies (This stands in sharp contrast to the influential but misleading interpretation of Marx on the theme of tendencies which was advanced by Karl Popper in various writings.<sup>53</sup>)

The laws that Marx distinguishes are initially presented at a level of analysis which abstracts from other factors that might come into play, on more concrete levels of analysis, in a way that would run counter to the laterally projected dynamic interplay of the complex of factors as viewed on the more abstract level. However, Marx goes on to indicate that the general law "is modified in its working by many circumstances."<sup>54</sup> Elsewhere he notes that there are "counteracting influences at work which cross and annul the effect of the general law, and which give it merely the characteristic of a tendency."<sup>55</sup> Thus, for example, Marx follows the chapter in which he presents the law of the tendency of the rate of profit to fall with a chapter on "Counteracting Influences," which details what he sees as the "most general counterbalancing forces" to this tendency.<sup>56</sup>

To understand what is going on methodologically here, we must explain how the lateral dialectical projection works in connection with the vertical dialectical projection. We saw that the *vertical* dialectical projection is to be understood as a structured schema of interconnected factors projected from a given level of analysis toward its more concrete elaboration. In explaining the *lateral* dialectical projection we saw that a complex of interconnected factors distinguished at a given level of analysis was to be understood as being laterally projected in the conceptual field so as to represent the dynamic interplay of the given complex of factors over time.

Now consider that a given dialectical law would articulate some tendency at a level of analysis that abstracts from complicating factors. At this level the dialectical law would bring into thematic focus only the most essential aspects which, in their dynamic interplay over time, delineate the broad structure of the tendency. The complex of interconnected essential factors (from whose matrix the lateral dialectical projection is made) is also to be regarded as a schema vertically projected toward more concrete levels of analysis that could be elaborated within its framework. As the actual elaboration of the more concrete levels proceeds, additional complicating factors would be brought into thematic focus at each successive level. And when the lateral dialectical projection is undertaken at each of the more concrete levels, the result would be more and more concretely elaborated and fine-textured versions of the tendency. Assuming that the original hypothesis concerning the essential broad structure of the tendency was sound, the more concrete elaborations of the tendency would integrate wider and wider ranges of diverse phenomena into a coherent whole.

53 For a developed critique of Popper's distorted interpretation of Marx on the theme of tendencies, see BRIEN, KM (2006). *Op. cit.*, pp. 56-60 & 276.

54 MARX, K (1967). *Op. cit.*, Vol. 1, p. 707.

55 *Ibid.*, Vol. 3, p. 232.

56 See *Capital*, Vol. 3, pp. 232-40. The factors that Marx explores here are as follows: "Increasing Intensity of Exploitation," "Depression of Wages Below the Value of Labour-Power," "Relative Over-Population," "Foreign Trade," "The Increase of Stock Capital," and "The Cheapening of Elements of Constant Capital." It is important to note here that, as capitalism develops, additional factors that Marx does not point to may also come into play and serve to counteract the tendency of the rate of profit to fall, e.g., the "market replacing" functions of the state in the monopoly phase of capitalism.

Thus far in speaking about complicating factors in this context, we have had in mind complicating factors that do not function to counteract the given tendency. However, we must also consider counteracting factors. When complicating factors that counteract a given tendency are introduced into the dialectical movement at a given level of analysis, we would expect the lateral dialectical projection of the whole complex of factors distinguished at that level to be modified thereby. But the degree and kind of modification is methodologically indeterminate. It is all contingent on the specific factors that might be involved—both those additional complicating factors introduced in the more concrete elaborations of the given tendency, and any counteracting factors that might be introduced. A clear implication of these considerations is that there is *no methodological warrant for claims concerning the absolute inevitability of the outcome of a given tendency*.

Whether counteracting factors in the concrete-real corresponding to those introduced on a given level of analysis will turn out to have sufficient strength to effectively counteract the tendency so as to block its projected outcome is methodologically indeterminate. It all depends on the actual situation. In some situations it might be possible to specify limiting conditions with respect to some counteracting factors. This kind of specification might permit one to maintain that certain particular counteracting factors will not be able to indefinitely block the development of the tendency. Even so it is logically possible for new counteracting factors to come into play, in the course of the ongoing development of the concrete-real, which would continue to thwart the development of the tendency and effectively block its projected outcome in the concrete-real. But this is not to say that it would be practically possible for such factors to come into play in some actual situation. All this is meant to bring out the conditional nature of assertions about projected outcomes. And whenever there is talk about inevitable outcomes, the term “inevitable” should be taken to mean “inevitable *as long as* certain specified conditions hold and develop, and *unless* certain other possible conditions obtrude.”

### **THE DIALECTICAL-EMPIRICAL AND THE DEDUCTIVE-NOMOLOGICAL MODELS OF EXPLANATION**

Having given the preceding account of the vertical and lateral dialectical projections, in what sense can we say that these notions constitute the basis for a scientific method of explanation? In order to bring this out let us try to imagine some features of the conceptual space within which the currently dominant model of scientific explanation usually functions. We refer to the deductive-nomological model of explanation.<sup>57</sup> On this model the explanation of an event consists in the deduction of a statement describing the event to be explained, from the conjunction of appropriate existential assertions concerning initial conditions, together with an appropriate scientific law (or laws) formulated as a universal conditional statement. We note that on this model there is a sharp separation between the *conditional* status of the law and the *existential* status of the initial conditions. We note also that the factors designated by the antecedent and the consequent of the universal conditional are externally related.

57 For some now classic formulations of the deductive-nomological model of explanation, see HEMPEL, C (1965): *Aspects of Scientific Explanation: And Other Essays*. Free Press, New York.

If we try to imagine the conceptual space of the deductive-nomological model, we can discern a block-like laying out of the universal conditional at some level of abstraction with, of course, an accompanying block-like separation of antecedent and consequent. And then we can discern a block-like laying out of the existential assertion of initial conditions, but on a relatively less abstract level of analysis than the universal conditional statement, which represents some particular instantiation of the universal form indicated in the antecedent of the conditional. The explanation is consummated by the logical inference in conceptual space—and according to the rules of formal logic—from these conceptual blocks to still another conceptual block, which represents the event to be explained. This conceptual block represents in conceptual space a particular existential instantiation of the form denoted by the consequent of the universal conditional. As with the existential assertion of initial conditions, it is projected in conceptual space on a more concrete level of abstraction than the universal conditional statement. Thus we note that *even* in the deductive-nomological model there is a sort of explanatory movement from abstract to concrete—but of course a nondialectical explanatory movement appropriate to a universe of discourse committed to the notion of the abstract universal and to the doctrine of external relations.

We suggest, however, that the plausibility of the deductive-nomological model really rests on an implicitly assumed network of background conditions and other presuppositions, which are never brought into thematic focus. Nonetheless, they function surreptitiously in the implicitly understood theoretical web within the context of which specific explanations of events in terms of the deductive model are actually given.<sup>58</sup> Of special importance in this theoretical web are certain philosophical commitments to the doctrine of external relations and to the abstract universal as *fundamental canons of interpretation*. These commitments operate to obscure awareness of the implicitly assumed network at play in the deductive-nomological model.

Against this background we submit that in the dialectical-empirical model of explanation (as we refer to Marx's distinctive method of scientific explanation) an event is explained through the presentation of an intricately elaborated explanatory web, which level by level systematically discloses the concrete structural dynamics of the situation. In doing so it *shows* how the event to be explained issues naturally out of the structural dynamics of a developing complex of internally related factors. Here it is essential to remember how the conceptual space of the dialectical-empirical method of explanation is shaped by the interplay of the lateral and vertical dialectical projections that were analyzed earlier.

The explanatory web projects an appropriate dialectical conditional law as a “covering law” in relation to which a given event is to be explained. This dialectical “covering law” abstracts from some relevant factors and brings into focus those factors that are the most essential for disclosing the broad structural tendency in relation to which the event to be explained is to be articulated. And although the internal relations obtaining among the various factors distinguished in the antecedent of the dialectical conditional may not be apparent initially, and the internal relations obtaining between the antecedent and the conse-

58 Marx Wartofsky brings out that “the deductive model of explanation is incomplete as an account of scientific explanation,” because it leaves out of account the conceptual framework within the context of which specific laws are projected. See WARTOFSKY, M (1968): *Conceptual Foundations of Scientific Thought*. Macmillan, New York, pp. 278ff.

quent of the dialectical conditional may also not be apparent at first, all these internal relations become clear in the level-by-level elaboration of the explanatory web.

In the level-by-level elaboration, additional complicating factors relevant for explaining the event are explicitly brought into focus within the broad structural framework disclosed by the dialectical law. Moreover, this level-by-level elaboration includes the existential assertion of concrete conditions. These represent some particular existential instantiation of the universal form indicated in the antecedent of the dialectical conditional and more concretely elaborated in the dialectical hierarchy of nested structures. This elaboration ideally goes on until the explanatory web is developed concretely enough to represent, in thought, the structural configuration in the concrete-real from out of the matrix of which the event to be explained dynamically arises.

The distinction made by the dialectical-empirical method between the existential and the conditional status of statements in scientific explanations has been obscured, because the intricacy of Marx's analysis in the three volumes of *Capital* is such that most people do not get a clear glimpse of the wood of his position because of the trees of his long-spun-out analysis. Those statements, referring to the factors at play in Marx's explanations, have a conditional status when the factors are understood to function as antecedent conditions of some conditionally projected dialectical law; other such statements have an existential status when the factors are understood to function as existential assertions. And in general, just as in the deductive-nomological method, the existentially asserted initial conditions constitute particular instantiations of the universal form indicated by the antecedent of the "covering law," so do we find it in the dialectical-empirical method. Only here the "covering law" is a dialectical law, conditionally asserting a broad structural tendency of some sort or other, in which a complex of internally related factors is conditionally projected in its dynamic interplay over time.

The explanation is achieved not only by an appropriate deductive inference according to formal rules of a statement describing the event to be explained. Consummation of the explanation also requires an active comprehension of the level-by-level development, which systematically ties specific existential conditions together with a dialectical law. This must be done in a way that brings out the structural enmeshment of events with one another, and makes the concrete event to be explained appear to be all but inevitable when seen in the light of the complicated interplay of factors operating in the actual situation in the concrete-real. All these factors are brought into thematic focus in the nested hierarchy of dialectical structures constituted in the dialectical movement from the abstract to the concrete.

In such a dialectical movement an explanatory web is presented that *shows how the event to be explained emerges out of the concrete structural tendencies* disclosed in the elaboration of the dialectical hierarchy of nested structures and conceptually developed within the broad structural framework of the dialectical law. Thus the dialectical-empirical method of explanation is a kind of synthesis of the "covering law model" of explanation on the one hand, and the "genetic model" of explanation on the other—but, importantly, a synthesis in which all the factors at play in the explanation are understood in accordance with *internal relations and the concrete universal as fundamental canons of interpretation.*

**EPILOGUE**

As I bring this paper to a close let me remind my readers about what I set out to do here. I have presented a methodological exploration that brings out the interrelated dimensions of Marx's dialectical-empirical method of explanation, and provides some philosophical warrant for the viability of this method. However, my exploration was not made in an intellectual vacuum; rather it has behind it many decades of careful probing through the full spectrum of Marx's life work. My presentation began with the all-too-brief characterization of his method that Marx gave us in the *Grundrisse*. But in developing this presentation I was ever mindful of Marx's theoretical praxis throughout the three volumes of *Capital*. To be sure I have given an articulation of his method of explanation that goes significantly beyond the explicit articulation of it that he gave us. But I have done so with an ever-watchful eye on his actual theoretical praxis throughout *Capital*, and have tried to give a faithful articulation of the method at play in his own praxis therein.<sup>59</sup>

As a test case for the faithfulness of my methodological exploration to Marx's actual praxis in *Capital*, and also as a test case for its fruitfulness beyond *Capital* itself, I refer readers to my book on Marx. Therein I offer a philosophical reconstruction of Marx's thought centering on the problem of human freedom, and drawing from the full chronological spectrum of his writings. From beginning to end my analysis is structured in keeping with Marx's artful level-by-level method of dialectical explanation. As one reviewer says, the book "has demonstrated, in a way that is at once inventive and textually scrupulous, the unity of Marx's methodological conception in terms of a sustained reflection on Marx's account of human freedom."<sup>60</sup>

59 In this connection consider Nietzsche's famous statement about methods: "The most valuable insights are arrived at last, but the most valuable insights are *methods*." NIETZSCHE, F (1968). *The Will to Power*. Trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale. Vintage Books: New York, p. 261.

60 MARGOLIS, J (2006). From back cover of Brien, KM (2006): *Op. cit.*



# La desencantada experiencia del intelectual contemporáneo

## The Disenchanted Experience of the Contemporary Intellectual

Jesús MARTÍN-BARBERO

*Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia*

### RESUMEN

El desencanto, la desilusión, las desesperanzas, reinan en un mundo donde la racionalidad técnica y la globalización crean la cultura de mercado y la mercancía de las imágenes audiovisuales para cerrar el orden de los símbolos y la hermenéutica del sentido. La inculturación tecno-digital; la represión de la sensibilidad por una estrategia ideológica que induce las compulsiones subliminales de un consumo donde la pseudo-concreción está al acecho, generan un entorno existencial que ha socavado los espacios de la intelectualidad que cuestiona y critica para rehacerse desde su proyecto emancipador. El pesimismo son las aguas de la nueva angustia que produce la náusea tecno-cibernetica, desde un cuerpo lacerado por las culturas del marketing y el intercambio lingüístico reificante de la comunicación. Frente a los tiempos posmodernos de las transgresiones, la hegemonía de la imagen sobre la escritura parece que nos habla de una diseminación de los contextos de la praxis. Luego el fin del discurso objetivo daría paso a las incertidumbres del sujeto.

**Palabras clave:** Intelectual, modernidad, cultura, política, comunicación.

### ABSTRACT

Disenchantment, disillusion and despair reign in a world where technical rationality and globalization create a market culture and the merchandise of audio-visual images to close the order of symbols and the hermeneutics of meaning. Techno-digital ignorance; the repression of sensitivity by an ideological strategy that induces subliminal compulsions for consumption in which pseudo-concretion is lying in wait, generate an existential environment that has undermined intellectual spaces that question and criticize in order to remake themselves based on their emancipating project. Pessimism represents the waters of the new anguish that produces techno-cybernetic nausea in a body lacerated by the cultures of marketing and the reifying linguistic exchanges of communication. Facing the postmodern period of transgressions, the hegemony of image over writing seems to speak to us of a dissemination of the contexts of praxis. Then, the end of objective discourse will make way for the uncertainties of the subject.

**Key words:** Intellectual, modernity, culture, politics, communication.

*“Nada en el cristianismo ni en el marxismo nos preparó para convivir con la incertidumbre”.*

*Hannah Arendt*

*“El pensamiento actual acerca de las relaciones entre cultura y tecnología llega mayoritariamente a conclusiones desesperanzadas y se detiene. Los conservadores culturales dicen que la televisión por cable es la última ofrenda de la caja de Pandora y la transmisión por satélite coronará la torre de Babel. Al mismo tiempo una nueva clase de intelectuales, que dirige los centros en que operan las nuevas tecnologías culturales e informáticas, hablan confiadamente de su ‘producto’. Ninguna de esas posturas es un suelo firme. Lo que tenemos es una pésima combinación de determinismo tecnológico y pesimismo cultural. Así, conforme una tras otra de las viejas y elegantes instituciones se ven invadidas por los imperativos de una más dura economía capitalista no resulta sorprendente que la única reacción sea un pesimismo perplejo y ultrajado. Porque no hay nada que la mayoría de esas instituciones quiera ganar o defender más que el pasado, y el futuro alternativo traería precisa y obviamente la pérdida final de sus privilegios”.*

*Raymond Williams*

## INTRODUCCIÓN

La modernidad ha incumplido muchas de sus promesas tanto en el campo de emancipación social como en el de la democratización política pero una promesa sí ha cumplido, y con creces, la de desencantarnos el mundo. Al *racionalizarlo* la modernidad ha dejado al mundo sin magia, sin misterio. Ahí apuntan tanto el vértigo de la velocidad como el éxtasis de la droga entre los jóvenes. Y ahí apunta también el neo-conservatismo intelectual tanto dentro como fuera del campo académico. La denuncia de la hegemonía de la razón científica —especialmente en biología y genética— y de la razón instrumental que hegemoniza nuestra sociedad desde la técnica, enlazan demasiado rápidamente con la denuncia de la decadencia cultural y la pérdida de sentido. Bajo no pocas de esas denuncias, sustentándolas, hay un revival de conservadurismo que enlaza con el que a comienzos del siglo XX insuflaron el Spengler de la *Decadencia de Occidente* y el Ortega y Gasset de *La rebelión de las masas*. Estamos frente a un avance de la mentalidad apocalíptica que percibe los cambios como directa amenaza de destrucción civilizatoria. Nada más desconcertante que el parecido entre el libro *Homo videns*, en que el politólogo italiano Giovanni Sartori nos profetiza la inevitable decadencia y hasta la desaparición del pensamiento, y el *Ser digital*, obra en la que el tecnólogo de MIT, Nicholas Negroponte, celebra el advenimiento de la era cibernética<sup>1</sup>: una misma pretensión metahistórica permite a ambos pseudoprofetistas colocarnos ante el determinismo de unos cambios sin pliegues ni contradicciones. A la crisis de los mapas ideológicos que produjo la caída del muro de Berlín se agrega hoy una erosión de los mapas

1 G. SARTORI, G (1997). *Homo videns. Televisione e post-pensiero*. Laterza, Roma; NEGROPONTE, N (1999). *Ser digital*. Gedisa, Barcelona.



cognitivos que nos priva de las categorías de interpretación capaces de captar el rumbo de las vertiginosas transformaciones que vivimos<sup>2</sup>, lo que hace involucionar el incompleto proceso de secularización de nuestras sociedades bajo la presión creciente de los “nuevos” credos y el revival de los más viejos moralismos<sup>3</sup>.

## **1. DESUBICACIONES DEL INTELECTUAL FRENTE AL DES-ORDEN CULTURAL: DOS CASOS**

Para introducir al desencanto y peculiar conservatismo que predicán hoy no pocos intelectuales, voy a valarme de dos casos: el de la reaccionaria posición contra la televisión de uno de los escritores e intelectuales jóvenes más apreciado en Colombia, y el del dolorido rencor que intelectuales de la talla de T. Adorno, G. Steiner y Kundera han tenido y mantienen hacia el rock.

### **EL RADICALISMO INTELECTUAL CONTRA LA TELEVISIÓN**

*Para mantener y fomentar la identidad y las formas de comunicación autónomas, las comunidades debían abordar las tecnologías de comunicación de masas (...) Pero una vez más, los movimientos sociales y las fuerzas de cambio político pasaron por alto el potencial de estos medios y lo que hicieron fue desconectar la televisión o utilizarla en forma puramente doctrinaria. No se intentó vincular la vida, la experiencia, la cultura del pueblo con el mundo de las imágenes y los sonidos”.*

Manuel Castells

Los intelectuales en Colombia han pasado de una larga ausencia de legitimidad social a la profunda erosión que de su autoridad produce hoy el desorden cultural que produce una televisión convertida en escenario clave de los más perversos *encuentros*: mientras las mayorías ven allí condensadas sus frustraciones nacionales por la “tragedia” de su equipo en el mundial de fútbol de Estados Unidos, o su orgulloso reconocimiento por las figuras que, de las gentes de la región y la industria cafetera, dramatizó la telenovela *Café*, la casi unánime voz de los intelectuales vuelca en ella su rabia, su impotencia y su necesidad de exorcizar la pesadilla cotidiana, convirtiéndola en chivo expiatorio al que cargarle las cuentas de la violencia, del vacío moral y la degradación cultural. En Colombia hasta los maestros de escuela niegan que les gusta y que ven televisión, creyendo así defender ante los alumnos su hoy menguada autoridad intelectual!

Una buena muestra de esa posición, mezcla de indignación moral con asco estético, es la expuesta por el destacado y progresista escritor colombiano Héctor Abad Facio Lince<sup>4</sup>. Sus argumentos tienen garra y un elegante dejo de melancolía: En la televisión se pro-

2 LECHNER, N (1995). “América Latina: la visión de los cientistas sociales”. *Nueva Sociedad*, n° 139, Caracas.

3 TOURAINE, A (1992). *Critique de la modernité*. Fayard, París.

4 FACCIO LINCE, HA (1996). “La televisión o el bienestar en la incultura”. *Número 9*, Bogotá.



duce y expresa, según él, la *última* abominación de nuestra civilización, ya que ella es por naturaleza inculta, frívola y hasta imbecil, tanto que “cuanto más vacío sea un programa, más éxito tendrá”. La causa de esa abominación es la *fascinación* que produce el medio audiovisual, “gracias a su capacidad de absorbernos, casi de hipnotizarnos” evitándonos “la pena, la dificultad de tener que pensar”. De lo que se concluye: “apagar, lo que se dice apagar la televisión, eso no lo van a hacer las mayores jamás”. De lo cual se infiere que lo que verdaderamente debe preocuparnos no es el daño que haga a las personas ignorantes (los analfabetos algo sacan!) sino el que le hace a la minoría culta estancándola, distrayéndola, robándole sus preciosas energías intelectuales.

Si la cultura es menos el paisaje que vemos que la mirada con que lo vemos, empiezo a sospechar que el alegato de Héctor Abad habla menos de la televisión que de la mirada radicalmente decepcionada del pensador sobre las pobres gentes de hoy, incapaces de calma, de silencio y soledad, y compulsivamente necesitadas de movimiento, de luz y de bulla. Que es lo que nos proporciona la televisión. Sólo que ese *nos*, que incluye al autor entre esas pobres gentes, tiene algo de ironía pero también no poco de tramposa retórica. Porque si la *incultura* constituye la quintaesencia de la televisión se explica el desinterés, y en el “mejor” caso el desprecio de los intelectuales por la televisión, pero también queda ahí al descubierto el pertinaz y soterrado carácter elitista que prolonga esa mirada: confundiendo iletrado con inculto, las elites ilustradas desde el siglo XVIII, al mismo tiempo que afirmaban al *pueblo* en la política lo negaban en la cultura, haciendo de la *incultura* el rasgo intrínseco que configuraba la identidad de los sectores populares, y el insulto con que tapaban su interesada incapacidad de aceptar que en esos sectores pudiera haber experiencias y matrices de *otra* cultura.

Lo que constituye el fondo del debate que importa es: qué hacer entonces con la televisión?, qué tipo de política de televisión plantea Héctor Abad? Creo que una sola: apagarla. Lo que significa que las luchas contra la avasallante lógica mercantil que devora ese medio acelerando la concentración y el monopolio, la defensa de una televisión pública que esté en manos no del gobierno sino de las organizaciones de la sociedad civil, la lucha de las regiones por construir las imágenes de su diversidad cultural resultarían por completo irrelevantes e ineficaces. Pues todas esas luchas no tocarían el fondo, la naturaleza perversa de un medio que nos evita pensar, nos roba la soledad y nos idiotiza. Y qué política educativa cabe entonces? Según Héctor Abad ninguna, pues es la televisión en sí misma, y no algún tipo de programa, la que refleja y refuerza la incultura y estupidez de las mayorías. Con el argumento de que “para *ver* televisión no se necesita aprender”, la escuela —que lo que enseña es a *leer*— no tendría nada que hacer<sup>5</sup>. Ninguna posibilidad, ni necesidad, de formar una mirada crítica que distinga entre la información independiente y la sumisa al poder económico o político, entre programas que buscan conectar con las contradicciones, los dolores y las esperanzas de Colombia y los programas que nos evaden y consuelan, entre baratas copias de lo que impera y trabajos que experimentan con los lenguajes, entre esteticismo formalista que juega exhibicionistamente con las tecnologías y la investigación estética que la sensibilidad de las nuevas generaciones. *Nada que hacer*, distinto a apagar la televisión, *que es lo que distingue al intelectual de la ignorante y frívola masa popular*.

5 RINCÓN, O (Comp) (2001). *Televisión pública: del consumidor al ciudadano*. CAB, Bogotá.

## EL RENCOR INTELECTUAL CONTRA EL ROCK

*Los hombres cultivados, que pertenecen a la cultura por lo menos tanto como la cultura les pertenece a ellos, se orientan siempre a aplicar a las obras de su época categorías heredadas y a ignorar al mismo tiempo la novedad irreductible de obras que aportan con ellas las categorías mismas de su percepción.*

Pierre Bourdieu

El lugar de la cultura en la sociedad cambia cuando la mediación tecnológica de la comunicación deja de ser meramente instrumental para espesarse, densificarse y convertirse en estructural. Pues la *tecnología* remite hoy no a la novedad de unos aparatos sino a nuevos modos de percepción y de lenguaje, a nuevas sensibilidades y escrituras. Lo que la trama comunicativa de la revolución tecnológica introduce en nuestras sociedades no es tanto una cantidad inusitada de nuevas máquinas sino un nuevo modo de relación entre los procesos simbólicos —que constituyen lo cultural— y las formas de producción y distribución de los bienes y servicios. Escribe Manuel Castells en su última obra, *La era de la información*: “lo que ha cambiado no es el tipo de actividades en que participa la humanidad, lo que ha cambiado es su capacidad tecnológica de utilizar como fuerza productiva directa lo que distingue a nuestra especie como rareza biológica, eso es, su capacidad de profesar símbolos”<sup>6</sup>. La “sociedad de la información” no es entonces sólo aquella en la que la materia prima más costosa es el conocimiento sino también aquella en la que el desarrollo económico, social y político, se hallan estrechamente ligados a la innovación, que es el nuevo nombre de la creatividad y la creación humanas.

Frente a esa constatación sociológica los relatos más expresivos del conservatismo que engendra el desencanto son sin duda los que intentan dar cuenta de la *crisis cultural*. Analizando el sentimiento actual de desorientación moral, de quiebra de los valores del arte, de la decadencia de los códigos de sociabilidad, George Steiner plantea la necesidad de comprender “la singularidad de la herida que no cicatrizó (...) la ruptura inconmensurable entre existencia secular y escatológica”. Esa que ha venido desgarrando la conciencia del individuo —Pascal, Kierkegaard, Dostoyevski— introduciendo un profundo desequilibrio del eje de la cultura occidental”<sup>7</sup>. La conciencia occidental se ha visto permanentemente confrontada al “chantaje de la trascendencia”. Hasta el socialismo marxista se ha alimentado de la escatología mesiánica, lo que hizo de los genocidios europeos un intento de “suicidio de la civilización occidental”. El diagnóstico no puede ser más desencantado: el epílogo de la creencia, la transformación de la fe religiosa en convención hueca resultan un proceso más peligroso que lo previsto por los ilustrados. Las formas de degradación son tóxicas. Su toxicidad sustenta hoy una utopía tecnocrática que funciona al margen de las necesidades y las posibilidades humanas, resultado del fracaso de la creencia *secular* en el

6 CASTELLS, M (1998). *La era de la información*. Vol.1, Alianza, Madrid, p. 360.

7 STEINER, G (1992). *No castelo do Barba Azul. Algumas notas para a redefinição da cultura*. Anthropos, Lisboa, pp. 46-52.

progreso moral y político, esto es en el paso natural del cultivo de la inteligencia al comportamiento social constructivo.

¿A dónde nos llevan los relatos del desencanto? ¿Puede su lúcido pesimismo ayudarnos a afrontar las contradicciones que la globalización envuelve?, o ¿sus argumentos son la legitimación de los que se arrellanan en la pasividad de un nihilismo escapista? Ya T. S. Eliot en sus *Notas para la definición de la cultura*, (1948) concluía diciendo “Ha dejado de ser posible hallar consuelo en el pesimismo profético”<sup>8</sup>. Y para los que vivimos el desencantamiento del mundo sin que ello nos convierta automáticamente en seres desencantados hay una frase de Benjamin que nos sigue desafiando e iluminando: *Todo documento de cultura es también un documento de barbarie*. La traigo a propósito del dictamen de barbarie que Adorno, Steiner y Kundera han proferido sobre el rock. Para Adorno “alabar el jazz y el rock and roll, en lugar de la música de Beethoven, no sirve para desmontar la mentira de la cultura sino que da un pretexto a la barbarie y a los intereses de la industria cultural”<sup>9</sup>. Y continúa exponiendo acerca de las supuestas cualidades vitales que esos ritmos tendrían, para concluir que esas cualidades están por completo dañadas. Quien quiera entender el desprecio que Adorno, el experto musicólogo, sentía especialmente por el jazz, debe leer lo que a ese propósito escribieron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo*. Desde una perspectiva menos tajante pero no menos radical, G. Steiner ubica el rock en una *nueva esfera sonora* que parece haberse convertido en el esperanto, en la *lingua franca*, de los más jóvenes, a los que proporciona códigos de comportamiento y formas de solidaridad grupal. Y es en el contexto de esa esfera sonora que el *rock* es juzgado como “un martilleo estridente, un estrépito interminable que, con su espacio envolvente, ataca la vieja autoridad del orden verbal”<sup>10</sup>, y al fomentar la emoción y el gregarismo socava el silencioso aislamiento que la lectura requiere.

M. Kundera se pregunta si la coincidencia entre la aparición del rock y el momento en que el siglo XX “vomitó su historia” será fortuita. A lo que responde afirmando la existencia de un sentido oculto entre el fin del siglo y el éxtasis del rock: “En el aullido extático ¿quiere el siglo olvidarse de sí mismo? ¿Olvidar sus utopías sumidas en el horror? ¿Olvidar el arte? (...) La imagen acústica del éxtasis ha pasado a ser el decorado cotidiano de nuestro hastío. (Y mientras) se predica la severidad contra los pecados del pensamiento, se predica el perdón para los crímenes cometidos en el éxtasis emotivo”<sup>11</sup>.

La co-incidencia de esos tres textos me ha llevado a preguntarme si la idea de Benjamin no es reversible, lo que nos autorizaría a pensar que en estos oscuros tiempos hay documentos de barbarie que podrían estar siendo documentos de cultura, esto es por los que atraviesan movimientos que minan y subvierten, desde sus *bajos fondos*, la cultura con que nuestras sociedades se resguardan del sinsentido. Porque entonces, más que al éxtasis, el aullido del rock remitiría a la rabia y la desazón de una juventud que ha encontrado en esa música el único idioma en el que expresar su rechazo a una sociedad hipócritamente empeñada en esconder

8 ELIOT, TS (1948). *Notas para la definición de la cultura*. Bruguera, Barcelona.

9 ADORNO, Th (1980). *Teoría estética*. Taurus, Madrid, p. 414.

10 STEINER, G (1992). *Op. cit.*, pp. 118 y 121

11 KUNDERA, M (1994). *Los testamentos traicionados*. Tusquets, Barcelona, P. 247-249.

sus miedos y zozobras. Y en la medida en que hace visibles nuestras coartadas y nuestros miedos al cambio, el rock hace parte del arte que avizora un cambio de época.

## 2. DE LAS DIFICULTADES DEL INTELECTUAL PARA HABITAR LA INCERTIDUMBRE EN QUE LO SUME LA DEVALUACIÓN DE SU AUTORIDAD

*Lo que estamos viendo no es simplemente otro trazado del mapa cultural—el movimiento de unas pocas fronteras en disputa, el dibujo de algunos pintorescos lagos de montaña—sino una alteración de los principios mismos del mapeado. No se trata de que no tengamos más convenciones de interpretación, tenemos más que nunca pero construidas para acomodar una situación que al mismo tiempo es fluida, plural, descentrada. Las cuestiones no son ni tan estables ni tan consensuales y no parece que vayan a serlo pronto. El problema más interesante no es cómo arreglar este enredo sino qué significa todo este fermento”.*

Clifford Geertz

Al colocar mi reflexión por fuera del lugar legitimado por las disciplinas o las “cofradías discursivas”, mi posición se torna altamente vulnerable a los malentendidos. ¿Cómo puedo cuestionar el campo intelectual desde el que escribo? ¿Acaso no me reconozco en la *tarea del intelectual* constituida por “la crítica de lo existente, el espíritu libre y anticonformista, la ausencia de temor ante los poderosos, el sentido de solidaridad con las víctimas”?<sup>12</sup> Ahí me reconozco ciertamente, pero no como en una trinchera que me resguarda de las incertidumbres que viven hoy las gentes del común, sino en el esfuerzo por construir una *crítica* que “explique el mundo social en orden a transformarlo, y no a obtener satisfacción o sacar provecho del acto de su negación informada”.<sup>13</sup>

Históricamente ligados al territorio del espacio-nación y a sus dinámicas en lo que Gramsci definiera como “lo nacional popular”,<sup>14</sup> los intelectuales se realizan justamente en hacer la ligazón entre memoria nacional y acción política, ligazón de la que derivaban su función pedagógica, profética, interpretativa. “Escribieron para el Pueblo o para la Nación. Escribieron sólo para sus iguales, despreciando a todos los públicos (...) Se sintieron libres frente a todos los poderes; cortejaron todos los poderes. Se entusiasmaron con las grandes revoluciones y también fueron sus primeras víctimas. Son los *intelectuales*: una categoría cuya existencia misma hoy es un problema”.<sup>15</sup> Pues al entrar en crisis el espacio de lo nacional, por la globalización económica y tecnológica que redefine la capacidad de decisión política de los estados nacionales, y en la que se inserta la desterritorialización cultural que moviliza el *mundo audiovisual*, los intelectuales encuentran serias dificultades para reubi-

12 SARLO, B (1994). *Escenas de la vida postmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en Argentina*. Ariel, Buenos Aires, P. 177.

13 BRUNNER, JJ (1993). *Conocimiento, sociedad y política*. Flacso, Santiago, p. 12.

14 GRAMSCI, A (1977). “Concepto de ‘nacional-popular’”, in: *Cultura y Literatura*, Península, Barcelona.

15 SARLO, B (1994), *Op. cit.*, p. 179.

car su función. Desanclada del espacio nacional, la cultura pierde su lazo orgánico con el territorio, y con *la lengua*, que es del tejido mismo de que está hecho el trabajo del intelectual. B. Anderson nos ha descubierto cómo las dos formas de imaginación que florecen en el siglo XVIII, la novela y el periódico, fueron los que “proveyeron los medios técnicos necesarios para la ‘representación’ de la clase de *comunidad imaginada* que es la nación”<sup>16</sup>. Pero esa *representación* hace rato que ha entrado en crisis. En una obra capital, *Los lugares de la memoria*, P. Nora desentraña el sentido del desvanecimiento del sentimiento histórico en este fin de siglo, a la vez que se acrecienta la “pasión por la memoria”: “La nación de Renan ha muerto y no volverá. No volverá porque el relevo del mito nacional por la memoria supone una mutación profunda: un pasado que ha perdido la coherencia organizativa de una historia se convierte por completo en un espacio patrimonial”<sup>17</sup>. Esto es en un espacio más museográfico que histórico. Y una memoria nacional edificada sobre la reivindicación patrimonial estalla, se divide, se multiplica. Es la otra cara de la crisis de lo nacional, complementaria de las nuevas condiciones en que lo ubican las lógicas y dinámicas de *lo global*.

Ahora bien, en el centro de la desazón y el profundo malestar que la sociedad actual produce en los intelectuales se halla la *hegemonía* de la cultura de la imagen frente a la larga tradición hegemónica del texto escrito, del libro. El *mundo audiovisual* introduce un profundo des-orden en la cultura de la *ciudad letrada* que atenta contra la autoridad social del intelectual. Pues *el mundo de la imagen* ha resultado siempre peligroso para todo tipo de autoridades, tanto políticas como religiosas ya que en su polisemia inagotable la imagen no es legible, sólo descifrable, interpretable. Al no ser *lengua*, no tiene gramática ni sintaxis, y todos los intentos semiológicos de reducirla a eso han fracasado. La hegemonía de la imagen en la cultura-mundo de hoy no amenaza al libro, pero sí a su estatuto de *eje de la cultura* desplazándolo del centro. Y ese desplazamiento problematiza el saber propio de los intelectuales, replantea sus oficios profético-pedagógicos, exigiéndoles un esfuerzo de reubicación social y cultural que muchos no están dispuestos a hacer. Indígenas de una civilización logocéntrica, los intelectuales tienden a mirar la imagen como mero sucedáneo, simulacro o maleficio. No pertenece al orden del ser sino de la apariencia, ni al orden del saber sino de la engañosa opinión. Y su sentido estético estará siempre impregnado de residuos mágicos o amenazado de travestismos del poder, político o mercantil.

Y sin embargo: ¿cómo puede entenderse el *descubrimiento*, la conquista, la colonización y la independencia del Nuevo Mundo por fuera de la *guerra de imágenes* que todos esos procesos movilizaron? se pregunta Serge Gruzinski<sup>18</sup>. ¿Cómo pueden comprenderse las estrategias del dominador o las tácticas de resistencia de los pueblos indígenas, desde Cortés hasta la guerrilla zapatista, sin hacer la historia que nos lleva de la imagen didáctica franciscana al barroco de la imagen milagrosa, y de ambas al manierismo heroico de la imaginaria libertadora, al didactismo barroco del muralismo y a la imaginaria electrónica de la telenovela? ¿Cómo penetrar en las oscilaciones y alquimias de las identidades sin auscultar la mezcla de imágenes e imaginarios desde los que los pueblos vencidos plasmaron sus memorias e inventaron una historia propia?

16 ANDERSON, B (1993). *Comunidades imaginadas*. F.C.E, México.

17 NORA, P (1992). *Les lieux de mémoire*. Vol.III, Gallimard, Paris, p. 1099.

18 GRUZINSKI, S (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner*. F.C.E, México.

El sincretismo de simulación/subversión cultural que *contiene* la imagen milagrosa de la Virgen Guadalupe ha sido espléndidamente descifrado por O. Paz y R. Bartra. Pero la guerra de imágenes que pasa por ese icono no queda sólo entre la aparecida del Tepeyac, la diosa de Tonantzin y la Malinche, sino que continúa produciéndose hoy en las hibridaciones iconográficas de un mito que reabsorbe el lenguaje de las historietas impresas y televisivas hibridando a la Guadalupe con el hada madrina de Walt Disney, la Heidi japonesa y hasta con el mito de la Mujer maravilla<sup>19</sup>. Eso del lado de las imágenes *populares*, porque también del lado *culto* el pintor Rolando de la Rosa expuso en el Museo de arte Moderno de Nueva York en 1987 una Virgen de Guadalupe con el rostro de Marilyn Monroe. Blasfemia que en cierto modo empata con la que subyace al lugar que la Guadalupe conserva en la Constitución de 1873 que, al mismo tiempo que *consagra* su día como fiesta patria, legitima la más radical separación entre iglesia y Estado.

Los imaginarios populares que movilizan las *imagerías electrónicas de la televisión* producen un cruce de arcaísmos y modernidades que no es comprensible sino desde los nexos que enlazan las sensibilidades a un *orden visual de lo social* en el que las tradiciones se desvían pero no se abandonan, anticipando en las transformaciones visuales experiencias que aun no tienen discurso ni concepto. El actual des-orden tardomoderno del imaginario —deconstrucciones, simulacros, descontextualizaciones, eclecticismos— remite al *dispositivo barroco*, o *neobarroco* que diría Calabrese, “cuyos nexos con la imagen religiosa anunciaban el cuerpo electrónico unido a sus prótesis tecnológicas, *walkmans*, videocaseteras, computadores”<sup>20</sup>.

De otra parte los jóvenes viven una des-localizada experiencia cultural que proviene de la ligazón entre su malestar en la Cultura (con mayúsculas) y el estallido de las fronteras espaciales y sociales que la llave televisión/computador introduce en el estatuto de los lugares de saber y de las *figuras de razón*, y que se traduce en una fuerte *complicidad cognitiva y expresiva* con las nuevas imágenes y sonoridades, sus fragmentaciones y velocidades, en las que encuentran su propio ritmo e idioma. Pues la televisión y el computador develan justamente lo que los nuevos regímenes de la imagen catalizan de cambios en la sociedad: desde el emborronamiento de los territorios y el desplazamiento de las fronteras entre razón e imaginación, entre saber e información, naturaleza y artificio, arte y ciencia, saber experto y experiencia profana, hasta la *conexión* de las nuevas condiciones del saber con nuevas formas de sentir y nuevas figuras de la socialidad<sup>21</sup>. La visualidad electrónica ha entrado a formar parte constitutiva de la *visualidad cultural*, esa que es a la vez entorno tecnológico y nuevo imaginario “capaz de hablar culturalmente —y no sólo de manipular tecnológicamente—, de abrir nuevos espacios y tiempos para una nueva era de lo sensible”<sup>22</sup>. Esa que en América latina remite a la complicidad y complejidad de relaciones entre la *oralidad* que perdura como experiencia cultural primaria de las mayorías y la *visualidad* tecnológica,

19 ZIRES, M (1992). “Cuando Heidi, Walt Disney y Marylin Monroe hablan por la Virgen de Guadalupe”, in: *Versión*. n° 4, México, pp.57-93.

20 GRUZINSKI, S (1994). *Op. cit.*, pp. 213-214.

21 MAFESSOLI, M (1998). *Le temps des Tribus, Meridiens Klinksieck*, Paris; del mismo autor: *La contemplation du monde. Figures de style communautaire*, Grasset, Paris, 1993; también: F. FERRAROTI (1995). *Homo sentiens. La rinascita della comunità dallo spirito della nova musica*, Liguore, Napoli

22 RENAUD, A (1980). *Video culturas de fin de siglo*. Cátedra, Madrid, p. 17.



“oralidad secundaria” que tejen y organizan las gramáticas tecnoperceptivas de la radio y el cine, del video y la televisión, y que remite, no a los exotismos de un analfabetismo tercermundista, sino a “la persistencia de estratos profundos de la memoria y la mentalidad colectiva sacados a la superficie por las bruscas alteraciones del tejido tradicional que la propia aceleración modernizadora comporta”<sup>23</sup>.

La incertidumbre que nos resistimos a habitar remite en últimas a preguntas como éstas: ¿desde dónde y a nombre de quién hablan hoy los intelectuales cuando el sujeto social unificado en las figuras/categorías de *pueblo* y de *nación* estalla, desnudando el carácter inestable y problemático de lo colectivo? y ¿para quién hablan, a quién se dirigen hoy? ¿quiénes les escuchan?

### **3. SABERES Y POLÍTICA: LOS DOS ÁMBITOS MÁS FUERTES DE DESPLAZAMIENTO**

*Nuestro pensamiento nos ata todavía al pasado, al mundo tal como existía en la época de nuestra infancia y juventud. Nacidos y criados antes de la revolución electrónica, la mayoría de nosotros no entiende lo que ésta significa. Los jóvenes de la nueva generación, en cambio, se asemejan a los miembros de la primera generación nacida en un país nuevo. Debemos entonces reubicar el futuro. Para construir una cultura en la que el pasado sea útil y no coactivo, debemos ubicar el futuro entre nosotros, como algo que está aquí, listo para que lo ayudemos y protejamos antes de que nazca, porque de lo contrario sería demasiado tarde.*

Margaret Mead

#### **EL DESCONCERTANTE EMBORRONAMIENTO DE LOS SABERES**

En el estrato más profundo de la revolución tecnológica lo que encontramos es una mutación en los *modos de circulación del saber*. Desde los monasterios medievales hasta las escuelas de hoy el saber, que fue siempre una fuente clave de poder, había conservado el doble carácter de ser a la vez centralizado territorialmente, controlado a través de determinados dispositivos técnicos y asociado a muy especiales figuras sociales. De ahí que las transformaciones en los modos cómo circula el saber constituya una de las más profundas mutaciones que una sociedad puede sufrir. Es disperso y fragmentado como el saber escapa de los lugares *sagrados* que antes lo contenían y legitimaban, y de las figuras sociales que lo detentaban y administraban. Y frente a un alumnado cuyo medio-ambiente comunicativo lo “empapa” cotidianamente de esos otros saberes-mosaico que, en forma de *información*, circulan por la sociedad, la reacción espontánea de la escuela es de atrincheramiento en su propio discurso, pues cualquier otro es resentido por el sistema escolar como un atentado a su autoridad.

23 MARRAMAO, G (1989). “Metapolítica: más allá de los esquemas binarios acción/sistema y comunicación/estrategia”, in: PALACIOS, X & JARAUTA, F (eds) (1989). *Razón, ética y política*. Anthropos, Barcelona, p. 60.

Examinemos esos dos cambios claves. *Descentramiento* significa que el saber se ha salido de los libros y de la escuela, entendiendo por *escuela* todo el sistema educativo desde la primaria hasta la universidad. El saber se sale ante todo del que ha sido su eje y su modelo durante los últimos cinco siglos: el libro. Un proceso que no había tenido casi cambios desde la invención de la imprenta sufre hoy una mutación de fondo especialmente con la aparición del texto electrónico<sup>3</sup>. Que no viene a reemplazar al libro sino a des-centrar la cultura occidental de su eje letrado, a relevar al libro de su centralidad ordenadora de los saberes que la estructura-libro había impuesto no sólo la escritura y la lectura sino al modelo entero del aprendizaje: linealidad y secuencialidad de izquierda a derecha y verticalidad del arriba hacia abajo. Sólo puesto en perspectiva histórica ese cambio deja de alimentar el sesgo apocalíptico con que la escuela, los maestros, y muchos adultos, miran la empatía de los adolescentes con los medios audiovisuales, los videojuegos y el computador. Estamos ante un descentramiento culturalmente desconcertante, y que la mayoría del mundo intelectual y académico no está sabiendo entender, por lo que lo disfraz moralistamente echándole la culpa a los medios de que los adolescentes no lean. Pero esa actitud no nos ayuda en nada a entender la complejidad de los cambios que está sufriendo el mundo de los lenguajes, las escrituras y las narrativas. Que es lo que verdaderamente está en la base de que los adolescentes no lean en el sentido en que los profesores siguen entendiendo el leer, o sea únicamente libros. Si fuera un tecnólogo o un tecnócrata nos sonaría a puro *bluff* lo que ha afirmado el gran historiador de la lectura y la escritura en Occidente, Roger Chartier: que la revolución que introduce el texto electrónico no es comparable con la de la imprenta, que lo que hizo fue poner a circular textos ya existentes —lo que Gutenberg buscaba era la difusión de la Biblia— pues con lo que debe ser asociado es con la mutación que introdujo la aparición del alfabeto<sup>24</sup>.

Hoy los saberes —incluso los tradicionalmente asociados al libro— escapan a ese centro, cuya lógica impone a la lectura y al aprendizaje el movimiento lineal de izquierda a derecha y de arriba abajo, que es la lógica que aun modela y moldea los sistemas educativos de Occidente. Hasta las etapas de formación de la inteligencia en el niño son hoy replanteadas al poner en cuestión la visión secuencial que conservó la propuesta de Piaget. Pues los psicólogos evidencian hoy en los niños y adolescentes inferencias cognitivas, “saltos en la secuencia”, especialmente puestas cada vez más de relieve por los investigadores constructivistas. Yo estaba en París a finales de los años 60’s y principios de los 70’s, cuando se introdujo en la enseñanza primaria la matemática de conjuntos. Y al constatar que niños de primaria aprendían y resolvían problemas de logaritmos que maestros y mayores enseñaban en los últimos de secundaria hubo varios suicidios de maestros que sintieron que ese salto dejaba sin sentido su trabajo: ¿cómo era posible que niños de primaria pudieran siquiera plantearse ese tipo de inferencias lógicas?

Segundo, *des-localización y des-temporalización*: los saberes escapan hoy a la vez de los lugares y los tiempos legitimados socialmente para el aprendizaje. La diseminación de los saberes se acompaña de una expansión del aprendizaje a todas las épocas de la vida. Tarea para un tiempo acotado de la vida, para una edad, lo que facilitaba su inscripción en un lugar y su control por la autoridad, el aprendizaje se convierte en educación permanente. Lo que no implica la desaparición del lugar escolar sino un cambio profundo, radical en sus



condiciones de existencia ya que ese lugar tiene ahora que convivir con un montón de saberes-sin-lugar-propio, además de que los saberes que se enseñan en aquel lugar se hallan hoy atravesados por saberes de un entorno tecno-comunicativo cada día socialmente más valiosos. Y la des-localización implica la *diseminación* del conocimiento, esto es el emborramiento de las fronteras que lo separaban del saber común. No se trata sólo de la intensa divulgación científica que ofrecen los medios masivos sino de la devaluación creciente de la barrera que alzó el positivismo entre la ciencia y la información, pues ciertamente no son lo mismo pero ya no son tampoco lo opuesto en todos los sentidos. La diseminación nombra el movimiento de difuminación tanto de las fronteras entre las disciplinas del saber académico como entre ese saber y los otros, que ni proceden únicamente de la academia ni se imparten en ella ya exclusivamente. Una pista clave para evaluar esto es la trazada por el sociólogo alemán Ulrik Beck<sup>25</sup> cuando liga a la expansión ilimitada del conocimiento especializado el paso de los *peligros* que conllevaba la modernización industrial a los *riesgos* que entraña la sociedad actual. No hay salida del mundo del *riesgo* en base a puros conocimientos especializados, y más bien sucede al revés: a mayor cantidad de conocimiento especializado mayores riesgos para el conjunto de la humanidad desde la biología ambiental a la genética. La única salida estaría en la combinación de conocimientos especializados con aquellos otros conocimientos que provienen de la experiencia social<sup>26</sup> y las memorias colectivas.

### EL FRÍO DESENCANTAMIENTO DE LA POLÍTICA

Con la globalización el proceso de *racionalización* parece estar llegando a su límite: después de la economía ahora parece haberle llegado la hora a la política. En su genealogía de las relaciones entre secularización y poder, G. Marramao centra su reflexión sobre la obra de Weber en la idea, compartida con F. Tonnies, de que la racionalización constitutiva de la moderna *sociedad* significa la ruptura con cualquier forma *orgánico-comunitaria* de lo social y su reorganización como “mundo administrado” en el que la política no puede comprenderse por fuera de la *burocracia* que es “el modo formalmente más racional de ejercicio del poder”.<sup>27</sup> Lo que implicará la pérdida de los valores tradicionales por la “ruptura del monopolio de la interpretación” que venía forjándose desde la Reforma protestante. Hegel ya había llamado *mundanización* al proceso formativo de la *esfera global mundana*, que es a la que asistimos hoy como resultado del cruce del proceso de secularización con el de globalización. Será el sistema-mundo de la globalización el punto de llegada del desencantamiento del propio mundo de la mano del desarrollo tecnológico y de la racionalidad administrativa? Es lo que ha venido planteando N. Lechner al analizar el desencanto de las izquierdas, que se expresa en el “enfriamiento de la política”<sup>28</sup>: surgimiento de una nueva sensibilidad marcada por el abandono de las totalizaciones ideológicas, la desacralización de los principios políticos y la resignificación de la utopía en términos de *negociación* como forma de construcción colectiva del orden. Lo que implica la predominancia de

25 BECK, U (1998). *La sociedad del riesgo*. Paidós, Barcelona, pp. 95-191.

26 DE SOUSA SANTOS, B (2000). *Crítica da razão indolente. Contra o despedício da experiência*. Cortez, Sao Paulo.

27 MARRAMAIO, G (1993). *Potere e secolarizzazione-Le categorie del tempo*. Editori Reuniti, Milano; *Cielo e Terra: genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Turin, 1994.

28 LECHNER, N (1998). “Un desencanto llamado postmoderno”. *Punto de vista*, n° 33, Buenos Aires.

la dimensión contractual y el predominio, en la concepción y la acción política misma, de la racionalidad instrumental y su profesionalización. Es lo que Vázquez Montalban resume al afirmar que los saberes que el político necesita hoy son dos: el jurídico-administrativo y el de la comunicación publicitaria. Primera paradoja: el desencantamiento de la política transforma al espacio público en *espacio publicitario*, convirtiendo al partido en un *aparato-medio* especializado de comunicación, y deslegitimando cualquier intento de reintroducir la cuestión de los *finés*. Para qué, si la “ética del poder” legitima la doble verdad, la doble contabilidad, la doble moral, y el carisma puede ser fabricado por la ingeniería mediática? Segunda paradoja: después de la caída del Muro *tiene sentido* seguir hablando de democracia? Es un agnóstico como Vázquez Montalban, quien introduce la cuestión del sentido en la política: “Necesitamos una idea de finalidad, que se parezca, sin serlo, a una propuesta trascendente (... Y para ello) hay que considerar la sabiduría de lo que nos ha dado el negativo de esas ideas de finalidad, bien sea por la vía religiosa o la de las ideologías”<sup>29</sup>.

Pero la ausencia de sentido en la política remite, más allá de la corrupción del poder y de la ingeniería mediática, a “la desaparición del nexo simbólico capaz de constituir alteridad e identidad”.<sup>30</sup> Desaparición que es constatable en la acentuación del carácter abstracto y desencarnado de la relación social, y comprobable en la diferencia entre el militante que se definía por sus convicciones y esa abstracción —las audiencias— a la que se dirige el discurso político televisado en su búsqueda no de adhesiones sino de puntos en la estadística de los posibles votantes. Diferencia que remite menos a la acción de la televisión que a la abstracción de las relaciones sociales operada por el proceso de racionalización, que como previó Weber, ha ido aboliendo las dimensiones expresivo-místicas de la existencia humana, y convirtiendo al mundo todo de la vida en algo predecible y dominable, pero también frío, insignificante, insípido. La atomización de los públicos de la política, y su transformación en audiencias sondeables, es inseparable de la crisis que atraviesa la *representación* cuando el deterioro de los lazos de la cohesión que introduce la política neoliberal se ve atravesado por el enrarecimiento de las dimensiones simbólicas que produce hoy la mediación tecnológica.

Fuertemente ligados a las transformaciones tecnoeconómicas aparecen los cambios en el *ámbito del trabajo* convertido en escenario clave de la desintegración del lazo social. Giuseppe Richeri ha referido lúcidamente la desintegración sufrida por la política en Italia a las secretas conexiones entre la fragmentación constitutiva del discurso público que produce la televisión con la disgregación del tejido de tradiciones e interacciones que daban consistencia al sindicato y al partido político de masas<sup>31</sup>: las fábricas se descentralizan, las profesiones se diversifican y se hibridan, los lugares y las ocasiones de interacción se reducen, al mismo tiempo que la trama de intereses y objetivos políticos se desagrega. Y en cuanto a los partidos, también la pérdida de los lugares de intercambio con la sociedad, el desdibujamiento de las maneras de enlace, de comunicación de los partidos con la sociedad produce su progresivo alejamiento del mundo de la vida social hasta convertirse en puras

29 VÁSQUEZ MONTALBAN, M (1995). *Panfleto desde el planeta de los simios*, Crítica-Grijalbo, Barcelona, p. 92.

30 AUGÉ, M (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneo*. Gedisa, Barcelona, p. 88; también a ese propósito: CASTORIADIS, C (1993). *El mundo fragmentado*, Altamira, Montevideo.

31 RICHERI, G (1989). “Crisis de la sociedad y crisis de la televisión”. *Contratexto*, n° 4, Lima.

maquinarias electorales cooptadas por las burocracias del poder. La elección del magnate de la televisión italiana, Berlusconi, como primer ministro, y el peso que la coalición que él preside ha conseguido, dejaría de ser mera coincidencia para tornarse síntoma de la nueva trama discursiva de que esta hecha la representación política.

También desde la antropología se perciben cambios en la sensibilidad que afectan a la vida social: frente al “viejo” militante que se definía por sus convicciones y una relación pasional (cuasi corpórea) con “la causa”, el telespectador de la política es una pura abstracción, parte del porcentaje de una estadística. Y es a esa abstracción a la que se dirige el discurso político televisado, pues lo que busca ya no son adhesiones sino puntos en la estadística de los posibles votantes. Frente a la muchedumbre imprevisible que se reunía en la plaza conformando una “colectividad de pertenencia”, lo que ahora tenemos es la desagregada, individualizada experiencia de los televidentes en la casa. Pero a donde remite la atomización de los públicos no es a la televisión sino a la crisis de sentido del discurso político, y por debajo de ella a la de aquello que le daba sustento, a la crisis del lazo social en cuanto “conjunto de las relaciones simbolizadas (admitidas y reconocidas) entre los hombres”<sup>32</sup>. Entonces, si los públicos de la política casi no tienen rostro y son cada vez más una estadística, ese es un cambio que no produce la televisión sino la sociedad que, en el proceso de abstracción que está a la base de la modernidad —y del capitalismo— se ha convertido en la “jaula de hierro” que previene Weber: aquella en la que reina la razón instrumental, que al operativizar el poder fáustico, cognitivo y tecnológico, del hombre convierte al mundo en algo predecible y dominable. *Secular* significa para Weber una sociedad en la que la desaparición de las seguridades tradicionales resquebraja los lazos que hacían la integración de la ciudad. Con esa desintegración *conecta* la atomizada, la socialmente des-agregada experiencia de lo político que procura la televisión. Pero en esa experiencia no hay únicamente repliegue sobre lo privado sino una profunda reconfiguración de las relaciones entre lo privado y lo público, la superposición de sus espacios y el emborronamiento de sus fronteras.

Lo que esas transformaciones ponen en evidencia es que las instituciones liberal-democráticas se han quedado estrechas para acoger las múltiples figuras de lo social que tensionan desgarrándola, porque no caben en ella, institucionalidad de la política liberal. Y frente al derrotismo que encubre tanto conservadurismo intelectual, Michel Wiewiorka<sup>33</sup> se niega a tener que escoger entre el universalismo heredado de la ilustración, que dejaba de lado sectores enteros de la población, y un diferencialismo tribal que se afirma en la exclusión racista y xenófoba. Pues esa disyuntiva es mortal para la democracia.

Malos tiempos estos para los que se niegan a habitar la incertidumbre y lo que ella contiene de tensión y de esperanza. Así como la alteridad es irreductible, la democracia sólo puede vivirse hoy como un “bien imposible”<sup>34</sup>, que sólo existe mientras lo buscamos, sabiendo que no podrá nunca alcanzarse.

32 AUGÉ, M (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, Barcelona, p. 95.

33 WIEWIORKA, M (1997). *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. La Découverte, Paris, p. 7ss.

34 MOUFFE, Ch (1996). “Por una política de la identidad nómada”, *Debate feminista*. Vol. 14. México, Bogotá, pp. 3-14.



### J. Habermas: Lenguaje y diálogo, el rol del entendimiento intersubjetivo en la sociedad moderna\*

J. Habermas: Language and Dialogue, the Role of Inter-Subjective Understanding in Modern Society

Zulay C. DÍAZ MONTIEL

*Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Universidad del Zulia*

#### RESUMEN

La pluralidad democrática es el reconocimiento a la diversidad y a la diferencia; sobre todo, al uso pragmático que hace la ciudadanía de los discursos sociales cuando desea formar parte del diálogo democrático. Es la tesis que sostiene Habermas, cuando considera que es la pragmática comunicativa el referente al que debe estar asociada la práctica política si se trata de profundizar en los componentes simbólicos y las representaciones que se hacen los ciudadanos del Estado y sus sistemas de organización institucional. La democracia discursiva, debería ser comunicación sin exclusión, es el programa político que le permitirá a cada ciudadano dirigir sus ac-

#### ABSTRACT

Democratic plurality is the recognition of diversity and difference; above all, of the pragmatic use that citizens make of social discourse when they want to be part of the democratic dialogue. This is the thesis Habermas puts forth when he considers that the communicative pragmatic is the referent with which political practice should be associated if it is trying to go deeper in studying the symbolic components and representations that a State's citizens and their institutional organization systems make. Discursive democracy, which ought to be communication without exclusion, is the political program that allows every citizen to direct his/her actions in

\* Este artículo forma parte del proyecto de investigación No. 2, intitulado: "*Racionalización social en la razón instrumental de las instituciones políticas*", adscrito al programa de investigación: INTERCULTURALIDAD Y RAZÓN EPISTÉMICA EN AMÉRICA LATINA, inserto en la línea de investigación: Estudios Epistemológicos y Metodológicos de las ciencias sociales del Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad del Zulia y cofinanciado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, (Condes), LUZ, bajo el No. CH-0890-2006. Asimismo, está relacionado con los siguientes artículos ya publicados en: i) Revista *Frónesis*. Vol. 14, No 1, Abril 2007. "Racionalidad moral y justicia social de las instituciones políticas." ii) Revista *Espacio Abierto*. Vol. 16, No 4, Diciembre 2007. "Crítica a la razón Instrumental de las Instituciones Políticas de la Modernidad." iii) Revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 11, No 32, Enero-marzo 2006. "La Racionalidad Comunicativa como Episteme Liberadora y Crítica".

ciones en correspondencia con una participación social donde el acuerdo y el consenso les permita reconocer los intereses y los bienes en común que deben orientar a la sociedad. En el ámbito de la intersubjetividad es donde el reconocimiento del otro hace posible la justicia, la equidad y la solidaridad humana.

**Palabras clave:** Lenguaje, diálogo, entendimiento intersubjetivo, democracia.

correspondence with a social participation in which agreement and consensus allow each one to recognize common interests and goods that should orient society. It is in the environment of inter-subjectivity where recognition of the other makes justice, equity and human solidarity possible.

**Key words:** language, dialogue, inter-subjective understanding, democracy.

## **INTERSUBJETIVIDAD Y PRAGMATICA COMUNICATIVA**

En la *Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas destaca la dimensión pragmática del lenguaje porque es a través de esta dimensión que se construye la relación comunicativa y dialógica en la sociedad. Las representaciones y simbolizaciones contenidas en los códigos lingüísticos se exponen a un proceso fáctico de comprensión que se logra por medio de la palabra y los diferentes discursos que se generan en las relaciones sociales. Y es a través de éstos que el lenguaje alcanza su sentido, la condición pragmática que lo orienta hacia un entendimiento que debe ser discutido, reflexionado y consensuado.

Esta consideración pragmática, es formal, por un lado, con respecto a las estructuras universales de habla que sirven de contenido al lenguaje y que son válidas para todos los implicados pues ellos deben darle cumplimiento. Se trata de las competencias lingüísticas de ese orden comunicativo que sirven, en consecuencia, para hacer del lenguaje un medio de comunicación coherente. Es decir, que se debe proyectar el sentido de lo que se desea significar con aquello que se dice o a lo que se refiere. Pero también, es material, por otro lado, puesto que el lenguaje tiene una dimensión retórica, dramática y política que se debe cumplir entre los usuarios que se valen de él para lograr interpretar las unidades lingüísticas, según el contexto intersubjetivo donde permanecen marcadas por las relaciones comunicativas que se desarrollan en el complejo plexo de relaciones significantes que generan los discursos.

Es de vital importancia en la *Teoría habermasiana*, su definición del “lenguaje como medio de entendimiento”, pues coloca, en un primer plano, el habla y la interlocución. Es un tipo de racionalidad que pretende, formal y materialmente, construir los medios discursivos que hagan posible desarrollar una racionalidad efectivamente comunicativa, ya que los fines e intereses comunicativos que se presentan en la sociedad, tienen su origen en una intersubjetividad que se basa en las presuposiciones pragmático-formales de los actos de habla.

Esta concepción pragmatista del lenguaje, emerge y se constituye directamente a partir del *mundo de vida* de los hablantes; es decir, compromete las relaciones de significación entre los hablantes desde diversas perspectivas de la interpretación del discurso con el que se connota la realidad. Esto puede entenderse como una franca superación de la concepción objetivista del lenguaje como un instrumento o medio de captar la realidad en sí, atada al paradigma de la filosofía de la conciencia que promovía la identidad entre sujeto y objeto. El modelo de la significación está directamente asociado a los contenidos semánticos previamente acordados y establecidos entre el signo y la reducción a un solo sentido de

los significantes que portan el lenguaje en general y el discurso en particular. Abrir las ciencias sociales y la política a una comprensión de la realidad en términos comunicativos, es considerar que los hechos y procesos sociales pueden ser investigados lingüísticamente. Es decir, a partir de los sistemas de significación y representación que se elaboran culturalmente en sociedades cada vez más discursivas.

Es indiscutible nuestra mediación simbólicamente con el mundo objetivo, subjetivo e intersubjetivo. Habermas abandona la perspectiva extramundana de un sujeto constituidor frente al objeto constituido (propio del modelo sujeto-objeto), situando a dicho sujeto en un mundo simbólicamente estructurado y compartido con los otros sujetos<sup>1</sup>. Además, la comprensión del uso comunicativo del lenguaje lo lleva a explicar las condiciones que hacen posible el entendimiento intersubjetivo desde la fuerza reflexiva para la argumentación que se desarrolla en la comprensión. Y con la construcción racional de la competencia comunicativa, el autor define la validez y el potencial crítico del entendimiento intersubjetivo como vía para el logro de los consensos.

Esta dimensión comunicativa del lenguaje, es decir, esta racionalidad dialógica que se desarrolla a través de un proceso de interacción social donde se privilegia el lenguaje como medio de comprensión, le permite a Habermas, precisamente, profundizar en el análisis de las condiciones de la intersubjetividad en la comunicación. Estas condiciones a su vez, suponen presupuestos universales de la acción comunicativa como un tipo de acción orientada al entendimiento<sup>2</sup>. En cuanto tal, son pretensiones precisas para todo aquel que participe en un proceso de entendimiento: se trata de que el hablante elija una expresión inteligible, para que hablante y oyente puedan entenderse entre sí. El hablante debe portar la intención de comunicar un contenido proposicional verdadero, para que el oyente pueda compartir el saber del hablante. El hablante necesita expresar sus intenciones de forma veraz, para que el oyente pueda creer en su manifestación. Y por último, el hablante tiene que elegir una manifestación correcta para concordar o discordar, y luego acordar con el oyente.

En el proyecto habermasiano de la teoría social sustentada en las presuposiciones pragmático-formales del habla, la acción comunicativa como pragmática universal nos remite a una reconstrucción racional de la competencia comunicativa inherente a la racionalidad del habla, que se deduce de las condiciones generales del uso del lenguaje, más allá, de las limitaciones socio-culturales impuestas por un *ethos*. Además, las competencias comunicativas concretadas en la acción comunicativa, sólo pueden lograrse sin perturbaciones mientras los participantes en la comunicación supongan que las pretensiones de validez que unos a otros se plantean, son pretensiones planteadas con razón. Por lo que el acuerdo como objetivo del entendimiento se crea en la comunidad intersubjetiva de la comprensión mutua<sup>3</sup>.

1 LAFONT, C (1993): *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*. España, Visor, p. 138.

2 Cfr. HABERMAS, J (2001): *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. España, Cátedra.

3 *Ibid.*, p. 301. "El acuerdo descansa sobre la base del reconocimiento de cuatro correspondientes pretensiones de validez: inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud. (...) En cuanto, a lo menos para una de las pretensiones de validez, queda en suspenso la presuposición de cumplimiento o desempeñabilidad, la acción comunicativa no puede proseguir. Nos vemos, entonces, básicamente ante la alternativa, o de pasar a la acción extra-



Lo expuesto es fundamental para entender lo que Habermas intenta reconstruir en el espacio público desde la pragmática comunicativa o actos de habla intersubjetivos.

Es menester entonces, profundizar sobre: ¿qué entiende Habermas como pragmática formal y universal desde la función de comunicación del lenguaje que tiene como *telos* el entendimiento intersubjetivo y cómo desde el uso cotidiano del lenguaje, se deducen condiciones o reglas de entendimiento que demuestran que la racionalidad es dialógica e intersubjetiva?

Para entender de lo que se trata, hemos de partir con la premisa de que la comunicación lingüística es una interacción donde la no comprensión y el mal entendimiento, así como la falta de veracidad ya sean o no intencional, es generalmente el común denominador de esas interacciones. Como consecuencia, la búsqueda del entendimiento como proceso de consecución de un acuerdo sobre la base presupuesta de pretensiones de validez reconocidas en común, se convierte en el *telos* de la comunicación lingüística. En general, para Habermas, hablantes y oyentes han de entablar las pretensiones de validez para que pueda producirse desde la acción comunicativa la orientación hacia el entendimiento; de lo contrario fracasa.

En ausencia de alguna de las pretensiones de validez no se hace posible el entendimiento y como consecuencia, del corolario de la interacción lingüística se desprenden acciones estratégicas dirigidas a cumplir intereses no generalizables desde el punto de vista del colectivo, que se concretan en acciones dirigidas al éxito individual. Y una vez interrumpida la comunicación, retomar nuevamente la acción orientada al entendimiento implicará pasar a un examen discursivo de la pretensión de validez que no se ha cumplido; es decir, al habla argumentativa que representa el discurso.

Ahora bien, para Habermas aceptar las pretensiones con las que un hablante exige reconocimiento intersubjetivo, significa que el oyente acepta la validez de lo que dice o propone. El oyente, al aceptar las pretensiones de validez planteadas por el hablante lo que hace es reconocer la validez del producto simbólico fundado en el cumplimiento de determinadas condiciones de adecuación, consistiendo su sentido en la reciprocidad del reconociendo mutuo de las emisiones planteadas<sup>4</sup>. La base de validez del habla para todo agente que actúe comunicativamente, supone pretensiones universales de validez y que éstas puedan desempeñarse.

Por lo que, la inteligibilidad de las emisiones, con las que se pretende entender algo en el mundo, al tiempo de darse a entender con los demás, constituyen cuatro pretensiones de validez que no son sustituibles por otras si lo que se quiere es participar en un proceso de entendimiento con los demás. Quiere decir entonces, que todo acuerdo descansa sobre la base del reconocimiento mutuo entre hablante y oyente de pretensiones tales como: *inteli-*

tética, o de interrumpir en general la comunicación, o también de retomar la acción orientada al entendimiento en el nivel que representa el habla argumentativa (con el fin de pasar a un examen discursivo de la pretensión de validez que hemos dejado hipotéticamente en suspenso)".

4 *Ibid.*, p. 300. Habermas aclara que: "lo que Apel llama <condiciones normativas de la posibilidad de entendimiento> puede dar lugar a malos entendidos. Sin embargo, cabe decir que las condiciones universales e inevitables y en este sentido trascendentales, del entendimiento posible, tienen un contenido normativo si con <normativo> no sólo se piensa en el carácter de la validez de normas de acción o valoración, ni siquiera en el carácter de la validez propia de las regulaciones, sino en la base de la validez del habla en todo su espectro".



*gibilidad, verdad, veracidad y rectitud*. Los participantes al hacer prácticas dichas pretensiones de validez, pueden entenderse sobre algo en el mundo haciendo mutuamente comprensibles sus intenciones.

La cuestión de la pragmática universal del proceso de habla, que para Habermas, a diferencia de la filosofía analítica y el análisis estructuralista del lenguaje, versa sobre las condiciones universales del entendimiento posible, va más allá de la pragmática de la semántica lógica que da por supuesto en el plano analítico que emisor y receptor poseen un código común y una provisión común de signos. La pragmática formal del habla se dirige más que a clarificar los procesos de empleo del lenguaje, a reconstruir el momento específico de comunidad en la comprensión de significados idénticos instituidos por el reconocimiento de pretensiones de validez intersubjetivas.

Se trata pues de reconstruir a partir de los “juegos lingüísticos” de Wittgenstein<sup>5</sup> y de la reflexión de Peter Winch<sup>6</sup>, acerca de la interpretación de las reglas y cómo es que los seres humanos nos hacemos capaces de seguir una regla, respectivamente, que Habermas conjuntamente con Apel<sup>7</sup>, muestran que la convención empírica para explicar el consenso no basta. Es necesario reconocer la regla de respetar las reglas en el contexto social; y esto implica una intersubjetividad que presupone la validez de normas morales intersubjetivamente consensuadas. Lo que quiere decir que la intersubjetividad social es siempre el trasfondo presupuesto en la constitución de toda realidad<sup>8</sup>.

El contexto del entendimiento intersubjetivo de la comunicación con otros es para Habermas, la dimensión pragmática del lenguaje, constituyéndose el resto de las dimensiones del lenguaje, —v. gr, las dimensiones: fonológica, gramatical y semántica— en dependientes de una situación intersubjetiva de comunicación. Es decir, el estrato semántico (significativo) del lenguaje no puede adquirirse independientemente de su dimensión pragmática porque es precisamente en la competencia comunicativa donde se desarrolla la competencia lingüística.

Así pues es en la competencia comunicativa como conjunto de expresiones o reglas por las que producimos una situación de diálogo, donde se reconstruye una pragmática universal como sistema de reglas con las que producimos o generamos las situaciones de un posible hablar. La racionalidad comunicativa que Habermas descubre en la dimensión comunicativa del lenguaje, lo lleva a afirmar la intersubjetividad como su rasgo definitorio, afirmando además, que todo acto de habla con sentido es un acto intersubjetivo de comunicación, siendo las relaciones interpersonales lo fundamental para que la gramática del lenguaje mantenga su valor frente a su lógica.

Es así como ante una realidad social que ha reducido lo racional a lo instrumental, el autor aboga por la sustitución del paradigma de la conciencia y de la acción teleológica po-

5 Cfr. WITTGENSTEIN, L (1953): *Philosophical Investigations*. Trad. G.E.M. Anscombe, New York, Macmillan.

6 Cfr. WINCH, P (1972): *Ciencia social y filosofía*. Trad., de María R Viganó de Bonacalza, Buenos Aires, Amorrortu Ed.

7 Cfr. APEL, KO (1991): *Teoría de la Verdad y Ética del discurso*. Trad., de Norberto Smilg. España, Paidós, ICE de la Diversidad Autónoma de Barcelona.

8 GABÁS, R (1980): *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*. España, Ariel, p. 223.

niendo en marcha el paradigma de la acción comunicativa como medio intersubjetivo para explicar la interacción lingüísticamente mediada y regida por normas, en términos de pragmática formal.

Su propuesta pragmático-comunicativa alude a las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento como base de validez del habla. Así, reconstruye la estructura de la acción mediada por el lenguaje, distinguiéndola de la pragmática empírica en cuanto a que ésta, describe situaciones típicas de un acto lingüístico en un medio concreto que impiden la universalización del uso comunicativo del lenguaje<sup>9</sup>.

En este orden de ideas, para Habermas las cuestiones prácticas pueden ser decididas racionalmente bajo el aspecto de la búsqueda cooperativa de la verdad, dando cuenta de las pretensiones de validez tales como: verdad de las proposiciones y rectitud de las normas de acción. En este sentido, el *discurso práctico* puede explicar la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento; es decir, el habla argumentativa excluye todo tipo de coacción y bajo el aspecto de la búsqueda cooperativa de la verdad la argumentación puede entenderse como una continuación con otros medios, ahora de tipos reflexivos, de la acción orientada al entendimiento<sup>10</sup>.

La voluntad de neutralizar todas las fuerzas excepto la del mejor argumento y todos los motivos excepto el de la búsqueda cooperativa de la solución “correcta” conllevará al consenso racionalmente motivado, por lo que las condiciones lógicas estarán determinadas en la propia interacción. Vale decir, que las condiciones del *discurso práctico* tienen que permitir una progresiva radicalización de la argumentación; sólo así podrá un discurso discurrir en el entendimiento intersubjetivamente consensuado y producir como resultado un acuerdo<sup>11</sup>.

Podría ser posible entonces, que con la razón pragmático-comunicativa puedan consentirse nuevos sentidos para el progreso social a través del establecimiento de un nuevo orden posibilitado por el consenso. En tal caso, las normas que han de regir debe-

9 LAFONT, C (1993): *Op. cit.*, p. 148. Los supuestos fundamentales de la pragmática universal son: “-La pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible, -el lenguaje en el nivel sociocultural de la evolución es el medio específico del entendimiento, -por ello, tales condiciones del entendimiento posible coinciden con los presupuestos universales de la acción comunicativa, -la acción comunicativa, es decir, el tipo de acción orientada al entendimiento es fundamental en la medida en que otras formas de acción social (pertenecientes al modelo de acción estratégica) pueden considerarse como derivadas de ella, -dada la importancia del lenguaje en relación con el entendimiento, puede privilegiarse, para este análisis de la acción comunicativa, los actos de habla explícitos (frente a las acciones no verbalizadas, expresiones ligadas al cuerpo, etc.)”.

10 HABERMAS, J (2002): *Teoría de la acción comunicativa, I*. México. Taurus. pp. 43, 45, 47. “La lógica de la argumentación no se refiere, como la formal, a relaciones de inferencia entre unidades semánticas (oraciones), sino a relaciones internas, también del tipo no deductivo, entre las unidades pragmáticas (actos de habla) de que se componen los argumentos. (...) Los argumentos son los medios con cuya ayuda puede obtenerse un reconocimiento intersubjetivo para la pretensión de validez que el proponente plantea por de pronto de forma hipotética, y con los que, por tanto, una opinión puede transformarse en saber. (...) Un argumento según Toulmin, se compone de una emisión problemática (conclusión) la cual lleva aneja una pretensión de validez, y de la razón o fundamento (ground) con que ha de decidirse acerca de esa pretensión”.

11 MCCARTHY, Th (1995): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. España. Tecnos. p. 361. “La finalidad del discurso práctico es llegar a un acuerdo racionalmente motivado sobre las pretensiones problemáticas de rectitud, a un acuerdo que no sea producto de coacciones externas o internas ejercidas sobre la discusión sino solamente del peso de la evidencia y de la argumentación”.

rán sustentar su adecuación y rectitud en la necesidad y el derecho a disentir, así como, en el respeto por las diferencias. El sentido práctico impregnado en la racionalidad comunicativa se hace evidente que libera a la razón del marco teórico donde se encontraba, ampliando sus bases.

Hay que hacer frente al propio contenido normativo de una sociedad moderna que en su cosmos social y cultural puede comenzar a operar con un concepto postmetafísico de razón, que enfrente los problemas sociales reformulando radicalmente la trascendencia de la integración social. La razón comunicativa se constituiría en la *episteme* liberadora y crítica, siendo la base del planteamiento reformulador de la consistencia del mundo, en cuanto a la solidaridad, libertad, igualdad y respeto, que nos debemos todos, para con nosotros mismos y con los demás. Dichas reformulaciones podrían estar dadas en la revisión de la relación de contacto, de nosotros con nosotros, con el mundo y con el otro, producido a través del lenguaje.

Los criterios para considerar una vía de acceso a la transformación social diferente al logicismo que siempre entendió lo social como una condición ajena a los problemas propiamente cognitivos, deben basarse en el consentimiento de todos los involucrados como planteamiento demócrata radical. Y en este sentido, la sociedad tiene que buscar formas de autonomía moral que permitan legitimar la libertad política e igualdad que todos tenemos frente al Estado. Desde la praxis política el diálogo debe ser el mecanismo a través del cual la democracia puede convertir las preferencias autointeresadas en preferencias imparciales, a favor de la equidad distributiva<sup>12</sup>.

Se debe aspirar a un orden en el contexto social que contribuya a una distribución más equitativa de la riqueza generada y sobre todo, abogar por la justicia y de acuerdos moralmente aceptados por todos. Esto contribuirá a la reconstrucción de sociedades sumidas en el desinterés político como consecuencia de la exclusión de la ciudadanía en el debate de su propio destino. Para ello, los fundamentos morales de las interacciones sociales deberán ser justificados en el mismo *discurso práctico*.

## **RACIONALIDAD INTERSUBJETIVA Y JUSTICIA SOCIAL DE LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS**

El marco categorial donde se sitúa Habermas, para platear una teoría de la sociedad en términos comunicativos, toma en consideración la pragmática hermenéutica como un concepto generativo que le permite explicar los plexos de *sentidos* que se hacen intersubjetivamente vinculantes en la trama social. Explica que en las formas intersubjetivas del entendimiento posible, las reglas vistas como abstracciones deberán constituir y transformar pragmáticamente la *comunidad del sentido intersubjetivamente compartido*<sup>13</sup>.

12 NINO, C (1997): *La constitución de la democracia deliberativa*. España, Gedisa, p. 202. Por ejemplo: "Podría alegrarse que la libertad de que algunos disfrutaban (...) se alcanza a expensas de la libertad de aquellos que no tienen suficientes recursos para satisfacer la mayoría de sus necesidades básicas".

13 HABERMAS, J (2001): *Op. cit.* pp. 19-32. "Por "sentido" entiendo paradigmáticamente el significado de una palabra o una oración (...) el sentido tiene o encuentra siempre una expresión simbólica; las intenciones, para cobrar claridad, tienen que poder adoptar siempre una forma simbólica y poder ser expresadas o manifestadas". (...). "Como la generación lingüística en sentido estricto de las oraciones que empleamos en los actos de habla tanto con fines cognitivos como con fines relativos a la acción. (...) entre las estructuras dota-

Ante lo expuesto, la posibilidad de resignificación del *sentido social* está dada en el diálogo intersubjetivo que vale como un proceso racional inherente a la práctica cotidiana de sujetos capaces de habla y acción, en cuanto que el sentido social compartido comunicativamente puede poseer significados convencionalmente idénticos a la vez que diferentes. En una teoría de la comunicación lingüística, el *sentido* como categoría de constitución social guarda una relación inmanente con la verdad —más allá del concepto husserliano de verdad como evidencia—<sup>14</sup>, como un hecho de saber fundado en los procesos de influjo recíprocos que para el individuo significan el hecho de estar socializado<sup>15</sup>.

El entendimiento del *sentido compartido* de lo social, puede por medio del diálogo intersubjetivo constituir una sociedad que tenga conciencia de formar una unidad con el otro. Ese proceso de creación de conciencia colectiva, podría operacionalizarse desde un proyecto político que contemple el diálogo intersubjetivo como proceso racional que subyace en la propia práctica cotidiana de relaciones simétricas entre sujetos, haciéndose posible constituir sociedades más humanas y justas. Así, en el plano trascendental que es la intersubjetividad, ha de haber un *sentido* comunicado y compartido por el otro que reconstruya la perspectiva de un mundo social común, donde “yo” y los “otros,” salen al encuentro y constituyen “nuestro” mundo social.

En este contexto, la intersubjetividad de la validez de la regla para llegar al consenso, presupone la capacidad de participar en una práctica pública susceptible de enjuiciar críticamente el comportamiento en cuanto a su veracidad y rectitud, a través de los actos de habla que tienen por meta el establecimiento de relaciones recíprocas, donde los participantes en el diálogo reflejan los hechos. Así, en las pretensiones de validez que un hablante entabla al ejecutar actos de habla, se fundan relaciones intersubjetivas, es decir, tienen la facticidad de hechos sociales.

En las sociedades contemporáneas, donde la negociación de intereses generalizables como constituyentes para enfrentar el proceso de racionalización moderna es una constante, se podría insertar y desarrollar el diálogo intersubjetivo en los procesos de organización de la acción comunicativa con el propósito de favorecer el intercambio de opiniones. A través del diálogo, se pueden tematizar pretensiones de validez que han sido problematizadas; es decir, alegando razones se llega a un acuerdo que encuentra su validez mediante la acción que justifica y da explicaciones pertinentes para disipar las dudas acerca de la pretensión de verdad de tales opiniones. Esa pretensión de verdad convalida a su vez la legitimidad que los sujetos presuponen para justificar las normas que creen poder sostener en un discurso libre de coacción<sup>16</sup>.

das de sentido que una teoría generativa de la sociedad ha de explicar figuran tanto las estructuras de la personalidad como las formas de intersubjetividad dentro de las cuales los sujetos se expresan mediante el habla y la acción. (...) el uso comunicativo del lenguaje presupone el uso cognitivo mediante el cual disponemos de contenidos proposicionales y, a la inversa”.

14 Cfr. HUSSERL, E (1989): *La idea de la fenomenología*. F.C.E, México.

15 HABERMAS, J (2001): *Op. cit.*, p. 47. “La inmanente referencia que un mundo de la vida estructurado en términos de sentido hace a la verdad (...) exige un planteamiento en términos de teoría del lenguaje”.

16 HABERMAS, J (1998): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta, Barcelona, p. 9.

La problemática de las pretensiones de validez y reglas de acción, debe remitir al cosmos social a una fundamentación con acceso al enjuiciamiento objetivo que sólo con la validez intersubjetiva puede obtener el sentido de un consenso fundado. Se trata entonces, de que el diálogo posibilite la autonomía del proceso de socialización orientando la acción hacia el entendimiento sin coacción en la formación discursiva de la voluntad. Para ello, el sistema socio-cultural debe generar la estructura de comunicación de la *acción*, así como la efectiva igualdad de oportunidades en la realización de roles dialógicos.

El diálogo intersubjetivo como proceso racional, puede hacer posible la construcción de nuevos mecanismos sociales que configuren los fines más justos, a través de medios colectivamente consensuados por medio del ejercicio de la argumentación, para un nuevo proyecto de vida social. Los preceptos moral-discursivos que funden dicho proceso, estarán dados por la propia fuerza del *sentido intersubjetivo* que da la capacidad de abrirse a la consideración de los fines de otros, para lograr la integración social construida desde la voluntad general<sup>17</sup>.

En este sentido, una forma de vida comunicativa puede perfilar relaciones relevantes para la fundamentación de la moral, sustentada desde la igualdad de derechos a la hora de emitir convicciones y necesidades. Eso incluye un repertorio público de reglas de comprensión presupuestas en común, que en forma de reglas operativas, conlleve a los principios morales de respeto y solidaridad para coadyuvar a la integración social. La formación del juicio moral en el discurso, debe hacer valer principios de respeto e igualdad, que bajo crítica, puedan ser revisados dirimiendo cualquier sesgo que imposibilite la validez de rectitud que fundamente un consenso fundado<sup>18</sup>.

Habermas considera que los conflictos de acción pueden resolverse a través de juicios morales que le den sentido a la validez de las normas y como consecuencia, estén por encima de los intereses individuales. Explica que en el reconocimiento intersubjetivo logrado a través de un diálogo pueden construirse propuestas de acción que desde la racionalidad práctica del argumento depuren ese juicio, con la idea de lograr como resultado el acuerdo que por consenso haga posible la integración social.

Así pues, es menester de la acción política –como acción institucionalizadora–, reconstruir un orden social que interprete el significado de una nueva politización del ciudadano como forma de estar en sociedad. La misma, es constituyente de un principio básico para lograr la transformación desde la integración. Una convivencia pública y comunicativa, puede constituir y redefinir maneras correlativas del contenido de sentido que una sociedad le da a su existencia, siendo la pluralidad el espacio intersubjetivo que la comunicación establece, lo que sienta las bases del *discurso dialógico* para confrontar la discusión de cómo lograr la integración social a partir del *sentido* compartido.

Para Habermas, cuando las fuerzas ilocucionarias de los actos de habla asumen un papel coordinador de la *acción*, es el lenguaje mismo el que aparece como fuente primaria

17 GIMBERNAT, JA (1997): *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. España, Biblioteca Nueva, p. 67.

18 *Ibid.*, p. 129. “forma de vida comunicativa” entendida como el conjunto de interacciones significativa e interpretativamente mediadas que los participantes tienen que seguir por cuenta propia y, de este modo, también con ayuda de fundamentaciones”.

de integración social. Explica que cuando esto ocurre puede hablarse de acción comunicativa, porque los actores de la comunicación –hablantes y oyentes– trataran de negociar interpretaciones comunes de la situación y de sintonizar sus respectivos planes de acción a través de procesos de entendimiento. Por lo que la razonabilidad de las acciones políticas presupone el empleo de un lenguaje orientado al entendimiento, siendo la propia comprensión hermenéutica del sentido, la que da paso al conocimiento intersubjetivo de lo que ha de hacerse para remediar situaciones de conflicto<sup>19</sup>.

Sólo por la vía de un acuerdo comunicativo consensuado, podremos reconstruir un concepto de sociedad emancipadora de los supuestos que la teoría positivista ha instaurado en sociedades hoy en día devastadas por la injusticia. La verdadera autonomía social se hace posible con la interacción comunicativa y recíproca entre todos los involucrados en el contexto de la realidad social, que cada vez más, reduce las condiciones del propio sistema a la incapacidad de autogobernarse.

### INTERSUBJETIVIDAD Y RACIONALIDAD POLÍTICA

En la sociedad moderna, los *mundos de vida* se caracterizan por la emergencia de individuos que reclaman su verdadera autonomía, esclavizada a una racionalidad medio fin, que hoy, como consecuencia del avanzado desarrollo tecno-cientista, se reduce a una racionalidad técnica que aniquila lo constitutivo del ser humano, desde la perspectiva de acciones comunicativas con pretensiones de entendimiento. Ejemplo de esto es Latinoamérica, donde se hace imperativo de la comunidad política constituida por el Estado y la sociedad civil, organizarse para destruir tanto la ficción de la soberanía del ciudadano como la alienada existencia de seres humanos sumidos bajo el dominio de relaciones humanas.

Para lograrlo, es indispensable, entonces, la relegitimación de los sistemas políticos institucionalizados y el *sentido* político y social del que éstos han sido dotados por la ciudadanía; que todos debemos rescatar para construir una verdadera *acción social* que nos integre, siendo lo irreductible de la interacción lingüística la praxis humana que podría acercarnos a un modelo de formación socio-político no coactivo de la voluntad común y convertirnos en una comunidad de comunicación sujeta a las necesidades de cooperación y solidaridad humana<sup>20</sup>. A través del *diálogo reflexivo* podremos reconstruir la institucionalidad política como representación simbólica de interacciones sociales manejadas con niveles de justicia práctica que enfrenten la sumisión que ha sufrido la esfera política por parte de la racionalidad técnica.

Habermas afirma que a medida que somos más reflexivos, desatamos un potencial racional de entendimiento lingüístico, porque a mayor reflexión, mayor será la necesidad que tenemos de entendernos con el otro. Por supuesto, la necesidad de entendernos aumenta también la posibilidad de disentir y lo que el dinero y el poder hacen como medios sisté-

19 HABERMAS, J (1998): *Op. cit.*, pp. 79-80. "El empleo del lenguaje orientado al entendimiento, del que depende la acción comunicativa, funciona del siguiente modo: los participantes, a través de la validez que pretenden para sus actos de habla, o bien se ponen de acuerdo, o bien constatan disentimientos que en el curso posterior de la interacción los participantes tienen en cuenta de común acuerdo. Con todo acto de habla se entablan pretensiones de validez susceptibles de crítica, que se enderezan a un reconocimiento intersubjetivo".

20 HABERMAS, J (1999): *Teoría de la acción comunicativa, II*. España. Taurus. p, 352.

micos, es sustituir al lenguaje como medio de entendimiento; sobre todo, como un mecanismo de coordinación entre contextos sociales que se presentan limitados por la hegemonía del poder<sup>21</sup>. Ellos están, para reducir los riesgos a disentir ante nuevas exigencias que proclama la ciudadanía frente al Estado, intentando suturar los quiebres que se generan en el desarrollo político y público de la interacción societal.

Se requiere que la praxis pública del colectivo ciudadano genere un orden de acciones comunes, donde la interpretación intersubjetiva de la acción traduzca en el reconocimiento de la capacidad de participación ciudadana en la construcción del *espacio público*. Luego, las instituciones políticas se conciben a partir de un *discurso pragmático* no coactivo de la voluntad común, para llegar a formar una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar en solidaridad. Para esto, el poder político institucional debe velar por la legitimidad de las leyes. Entretanto, la justicia como dimensión de la validez, puede dar prioridad a lo justo ante lo bueno a manera de proteger la libertad, solidaridad e integridad ciudadana. Cuidar responsablemente de un *discurso práctico* como *sentido* individualista de la igualdad, es tarea de toda sociedad que rescata lo fundamental de buscar la integración social. Los intereses y derechos en conflicto, deben ser tratados desde la perspectiva de todos, sin exclusión.

Hay que aprender a distinguir entre intereses generalizables y particulares; y la justicia como praxis emancipadora puede ayudar a enfrentar los problemas de autocomprensión de los sujetos. Asimismo, los juicios morales deben coadyuvar a los procesos de socialización que forman a los miembros del sistema *social* como sujetos capaces de *lenguaje y acción* desde el requerimiento de justificación de las normas. No obstante, partir de la intersubjetividad de la praxis, sólo será posible a través de la autorreflexión que emancipa al sujeto. No se puede sentir lo que otro siente, sin antes haber comprendido por medio de la reflexión, que el otro, es otro, desde la perspectiva del YO fundante, que todo lo crea, lo excluye y lo incluye, haciendo posible su socialización a través del otro.

Sólo como participantes en un *diálogo inclusivo* y orientado hacia el consenso, se requiere de nosotros que ejerzamos la virtud cognitiva de la empatía hacia las diferencias con los otros en la percepción de una situación común. Es decir, el paso de una reflexión monológica al diálogo, deberá fundar una nueva racionalidad que no dependa ya directamente del sujeto, sino más bien, de las relaciones interpersonales que ese sujeto establece para formar un “nosotros”. En este sentido, el mundo moral que nosotros como personas morales debemos hacer realidad conjuntamente, sólo es factible desde un significado constructivo<sup>22</sup>.

21 *Ibidem*: “Medios como el dinero y el poder pueden ahorrar en buena parte los costos que entraña el disenso, porque desligan la coordinación de la acción de la formación lingüística de un consenso, neutralizándolo frente a la alternativa acuerdo/falta de entendimiento. El acuerdo alcanzado comunicativamente y el disenso dependen del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica”.

22 HABERMAS, J (2003): *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Coloquio con Jürgen Habermas. (Paris IV, Sorbona, 1º de febrero de 2001), España, Paidós, pp. 23,29, 87,34. “La voluntad de una persona se ve afectada por razones que deben contar igualmente para todas las demás personas (en la medida en que sean vistas como miembros de una comunidad moral). Esta interpenetración de la voluntad libre y la razón práctica permite concebir la comunidad moral como una comunidad inclusiva y autolegisladora de individuos libres e iguales, que se sienten obligados a tratarse unos a otros como fines en sí mismos”. (...) “Lo que obliga a los participantes en el debate práctico es la fuerza vinculante de un tipo de razones que se supone de-



Las condiciones de comprensión intersubjetiva deben fundarse en un concepto de autonomía que trascienda lo subjetivo y se inserte en lo intersubjetivo y desde allí, afirmarnos como seres libres e iguales. Sin embargo, las convicciones morales de acuerdo con Habermas sólo moverán la voluntad si están insertas en una autocomprensión ética que *enganche* la preocupación por el propio bien al interés por la justicia<sup>23</sup>.

Bajo este punto de vista las razones morales son las únicas que nos pueden emancipar de la cosificación en la que estamos sumergidos. Es cuestión de poder comprender que en este momento de las sociedades modernas, las consideraciones normativas que afectan a la formación democrática de la voluntad dependen de la autocomprensión que tengamos nosotros mismos de los nuevos espacios de decisión que autónomamente construyamos desde una praxis multicultural donde nos consideremos como seres normativos, además de poner en práctica la responsabilidad y respeto mutuo que nos debemos los unos a los otros.

La praxis objetivadora que ha quebrado la tradición de nuestros *mundos de vida*, nos ha puesto de espaldas de las regulaciones morales que deben regir nuestras conductas y enfrentar el racionalismo técnico como única posibilidad de ser racionales. Las reflexiones normativas que en el espacio público se discutan deben coadyuvar al desarrollo de una noción de ciudadanía multicultural que desde la pluralidad de la razón dialógica defina los derechos civiles, tomando en cuenta, los contextos culturales de cada uno de nuestros pueblos y haciendo referencia a la justicia desde el punto de vista moral para calificar el interés individual con respecto al interés de todos. Reconociéndonos por encima de las propias barreras subculturales a través de una cultura política a la que todos tengamos acceso y derechos de participación, podremos construir la nueva sociedad.

La *razón práctica* de la dimensión comunicativa al desplegarse a través del lenguaje como medio intersubjetivo, dará significados a la concepción de un mundo inspirado desde la formación democrática de la voluntad política para crear una moral autónoma que atienda a nuestra comprensión antropológica. Los juicios morales a los que haya lugar, tendrán que comportar acciones morales que nos hagan crear esa visión de mundo que se arraiga en una cultura política en donde las decisiones tomen en cuenta los valores creados para sostenerlas.

Hay que inventar el lenguaje multicultural que haga posible que esa cultura política resulte de nuestro propio *discurso teórico-práctico*. Para ello, las cosas que es justo hacer deben estar facultadas por una razón práctica intersubjetiva que desate la autonomía

ben convencer igualmente a todos los demás (no sólo razones que reflejan preferencias mías o de otras personas, sino razones a la luz de las cuales todos los participantes podrían descubrir conjuntamente, frente a cualquier cuestión que necesitara regulación, qué tipo de práctica responde igualmente a los intereses de todos" (...)) "Esto explica por qué la proyección de un mundo social inclusivo caracterizado por unas relaciones interpersonales bien ordenadas entre miembros libres e iguales de una sociedad que se autodetermina sirve como sustituto para la referencia ontológica a un mundo objetivo". (...) Habermas entiende por razones morales a "aquellas que pueden contar racionalmente con ser aceptadas en una sociedad cosmovisivamente pluralista".

- 23 HABERMAS, J (2002): *El Futuro de la Naturaleza Humana. Hacia una eugenesia liberal?* España, Paidós, p. 14. "Puede que haya teorías deontológicas sucesoras de Kant que expliquen cómo fundamentar y aplicar las normas morales, pero aún nos adeudan la respuesta a la pregunta de por qué debemos en definitiva ser morales".

desde la tradición para hacernos sensibles a nuestra propia inmanencia moral. Es decir, los fundamentos normativos de la integración social deberán constituirse desde las transparentes estructuras comunicativas de nuestros *mundos de vida*. Debemos aspirar a mejores condiciones de vida, debemos salirle al paso al analfabetismo, al desempleo, a la pobreza material y también a la pobreza espiritual que coarta nuestra voluntad política y la fragmenta.

Hay que aspirar a una formación democrática radical de la voluntad, que no intente separar la política de la moral. Más que tener buenas razones para ello, de lo que se trata es de tener una relación existencial fundamental de querer ser nosotros mismos<sup>24</sup>. Hay que ubicar el valor de la democracia en la moralización de las preferencias de las personas y como única forma de alcanzar conocimiento moral, que nos de capacidad integradora.

Es indiscutible que en la Modernidad la política se redujo a mero poder de coacción, más que a adhesión y/o acción común. Esto, propició la separación entre lo político y lo social desvirtuándose el carácter de la política como un saber orgánico acerca de fines prácticos; es decir, como racionalidad del propio sujeto como agente. Y esta separación al mismo tiempo, abrió el tratamiento de lo político desde dos perspectivas: la sociológica y la norma-jurídica.

En este sentido, Prados refiere que desde la perspectiva sociológica lo político es considerado como un fenómeno social más: el fenómeno del poder; mientras que desde una perspectiva jurídico-normativista, el saber político es entendido como un conocimiento acerca de la construcción de una estructura legal, de un organigrama normativo, que somete a una medida racional ese fenómeno social que es el poder. Así, a lo sociológico se le impone una racionalidad jurídico-formal independientemente de su condición ético-político<sup>25</sup>.

En la Modernidad lo político como naturaleza práctica del ser humano, lejos de constituir el sentido de la *acción social integradora*, se convierte en artifice de una racionalización social objetivada desde la propia realidad de la *acción*. La *racionalidad práctica* de la

24 NINO, C (1997): *Op. cit.*, p. 154. "Desde mi punto de vista, el valor de la democracia reside en su naturaleza epistémica con respecto a la moralidad social. Sostengo que, una vez hechos ciertos reparos, se podría decir que la democracia es el procedimiento más confiable para poder acceder al conocimiento de los principios morales. Por ello, esta posición no constituye una visión perfeccionista, pues presupone una diferenciación entre los estándares morales, limitando el valor epistémico de la democracia a aquellos que son de naturaleza intersubjetiva".

25 CRUZ, PRADOS. A (1999): *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. España. Eunsu. pp. 89, 90, 94. El autor refiriéndose al saber político plantea que: "en definitiva, se procede como sino se estuviera considerando una realidad de la que nosotros mismos somos su principio, una realidad práctica. (...) Afirma que un enfoque no invalida al otro, "sino que lo supone; y únicamente postula un cambio en el tipo de racionalidad que ha de prevalecer. Sobre la racionalidad sociológica ha de imponerse la racionalidad legal-formal; sobre lo fáctico y dinámico ha de actuar, como sujeción, lo estructural y normativo. Se trata, por tanto, de someter lo político—que sigue siendo concebido como facticidad, como puro hecho volitivo—a una racionalización extrínseca, que es obra de la racionalidad jurídica. Lo político es domesticado por una razón separada de ello, que actúa desde fuera, es decir, por una razón que actúa como razón técnica." En este sentido el autor plantea que: "El saber político queda así entendido como saber sobre la polis: sobre una realidad que recibe pasivamente el influjo de ese saber. Pero no es entendido como saber de la polis: el saber que la polis, como comunidad activa, posee y con el que orienta su propia actividad; en otros términos: un saber que consiste en saber obrar".

política, queda escindida así, de la vida política y de todo razonamiento moral en la política para generar un colectivo desde la acción común.

Asimismo, Prados explica que la realidad política que los clásicos entendieron como forma de vida y que expresaron con el concepto de *politeia*, en la Modernidad ha sido escindida en dos entidades independientes (lo sociológico y lo jurídico), sometiendo, e incluso invalidando, la relevancia de lo sociológico a una medida racional fija, como lo es, el orden normativo abstracto que se basa a sí mismo para justificarse y configurarse<sup>26</sup>.

Es importante advertir, que una racionalidad impuesta desde una acción ordenadora, como lo es la acción jurídica, no puede pretender dar cuenta de la racionalidad de la acción política como racionalidad práctica, ya que es al propio sujeto de la acción al que se le invalida sobreponiendo ante él, una razón que nada tiene que ver con sus razones como sujeto de acción política. Es decir, las razones de lo político no median en la validez de las exigencias y propósitos de los ciudadanos en un contexto específico<sup>27</sup>.

Ahora bien, si antes lo descrito afirmamos que la vida política de un pueblo es su vida institucional como forma concreta y práctica desde donde se puede transformar su esfera socio-cultural y viceversa, nos situamos en un contexto de posibilidades donde los ciudadanos como sujetos de la acción política se hacen capaces de articular desde la propia institucionalidad instituida, la transformación de ésta. Así, la acción política como acción que instituye la sociedad, es por tanto acción institucionalizadora que define su propia naturaleza política.

En la medida en que se democratice el orden institucional desde la propia racionalidad política de los ciudadanos que la instituyen, en esa misma medida se hace de suyo la transformación institucional necesaria como principio activo de las acciones políticas de sus ciudadanos. De esta manera, la sociedad crea su propio contenido de vida en la *polis* y nos hacemos capaces de crear una sociedad política como realidad humana. Sólo la autonomía de las acciones política nos hará libres, realizando los valores que nos hacen ser humanos.

En este acontecer, la sociedad civil nacerá para mediar entre lo público y lo privado, deliberando abiertamente asuntos en defensa de intereses generalizables. Cohen y Arato explican que una sociedad civil autorreflexiva de su propia acción política, modifica el modelo de sociedad política, porque su tarea se convierte en puente móvil para contrarrestar la anomia societal. Y en este sentido, aunque existen serias deficiencias, no por ello, se puede dejar de afirmar que en la sociedad actual comienzan a instituirse la figura del ciudadano, y éste por su propia naturaleza dialógica e intersubjetiva, comienza a sentir la necesidad de

26 *Ibid.*, p. 91. "El saber político, la racionalidad política, nada tiene que ver, por tanto, con la mejora del hombre, con la formación del carácter. Su cometido es la construcción de una estructura de reglas, articuladas por una lógica propia. Pero un orden político que no necesita de la moralidad de sus ciudadanos, tampoco promueve esa moralidad. Política y ética quedan separadas: la primera se desvincula de los fines personales; la segunda se independiza de las exigencias colectivas".

27 *Ibid.*, p. 97. La modernidad "(...) lleva a entender la racionalización de lo político como sometimiento de lo político a la racionalidad de lo no político. Racionalizar lo político significa, por tanto, despolitizarlo. Y esta despolitización tiene dos aspectos: la eliminación del carácter práctico de lo político, trivialización de la acción política; y la eliminación de su índole arquitectónica".

una práctica política democrática, más allá, de lo que hasta ahora eso ha significado en la praxis política de nuestros pueblos.

Deliberar acerca de lo que nos podría conducir a la construcción de principios de moralidad social como presupuestos democráticos, exige la justicia social como mecanismo de acción política concretada desde la institucionalidad como racionalidad política. Para ello, la *autocomprensión hermenéutica* de nuestro proceso sociocultural, será indispensable, aunque no suficiente, para afianzar la autonomía que como pueblos soberanos debemos usar para generar un proceso de formación ciudadana enmarcado en un contexto de tradiciones. La argumentación moral desde donde sostengamos políticamente nuestra autonomía hay que desarrollarla desde un esfuerzo cooperativo y respeto mutuo, que nos invite al *diálogo intersubjetivo*.

Las interacciones comunicativas por medio de las cuales se coordina en el *espacio público* la argumentación cuya finalidad es el consenso, requiere el acuerdo<sup>28</sup>. El *discurso práctico* moral debe institucionalizar aspectos de lo que es justo y solidario para efecto de transformar la racionalidad práctica que dirija las acciones a seguir. Obrar políticamente desde la autonomía de los juicios morales es lo que puede coadyuvar a la integración social a través del acuerdo de todos los involucrados. Adoptando el punto de vista moral, se pueden obtener soluciones a través del diálogo referidas a intereses generalizables que las cuestiones de justicia poseen en su estructura, permitiendo atender de manera ponderada e igualitaria el interés de todos.

En Latinoamérica, por ejemplo, constituir una ciudadanía deliberante implica entonces, obtener autonomía moral concretada en juicios morales que nos lleven a establecer reglas de cooperación, constitutivas de lo intersubjetivo como forma de establecer normas que han de concebirse en el *espacio público* desde el *diálogo*. A través de la cooperación y el respeto entre iguales, se puede desarrollar una noción de justicia que por su propio fundamento solidario, induzca a crear una responsabilidad colectiva que busque como fin último, la integración social desde la equidad y la justicia que debe prevalecer en las instituciones sociales como producto irreducible de acciones ciudadanas coordinadas desde la institucionalidad entendida desde la racionalidad política. Sólo una racionalidad política basada en juicios morales podrá fortalecer un proceso de institución ciudadana como proyecto de transformación e integración social.

La autorreflexión como evolución moral, un orden institucional con niveles de inequidad e injusticia alarmantes, nos permite cuestionar el *status quo*, con miras a crear un marco normativo que regule la interacción social desde el respeto a las diferencias y a la dignidad, como derechos humanos fundamentales. La importancia de esto, está en el *interés emancipatorio* de la sociedad en superar la razón instrumental en la que están inmersas sus instituciones políticas del Estado neoliberal, que rige la vida política de sujetos que apenas despiertan en su condición de ciudadanos para reinventar sus instituciones políticas como fuente de legitimación, enfrentando los problemas sociales en el *espacio público*, y formando así, un criterio de democratización radical como único camino hacia la integración social.

28 HABERMAS, J (1993): "Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica" en: HERRERA, M. (1993): *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*. México, Alianza, p. 68.

## INTERSUBJETIVIDAD, PLURALISMO Y RESPONSABILIDAD CIUDADANA SOLIDARIA

Si entendemos la emancipación como praxis socio-política intersubjetiva de reconocimiento recíproco, que exige igual respeto a través de acciones comunicativas orientadas al entendimiento por la dignidad de todos y cada uno de los miembros de una comunidad, eso nos permite pasar de lo individual a lo social, de lo privado a la esfera pública, concibiendo el discurso ético-político como el desarrollo de una moral donde la idea de una *razón dialógica* debe inspirar progresivamente el modo de organización política democrática y plural. Lograrlo, sería asegurar la solidaridad y el respeto a la dignidad humana para enfrentar las condiciones de miseria e injusticias en las que la mayoría de las personas se encuentran<sup>29</sup>. Es decir, concretaríamos un punto de vista moral cargado de contenidos sustanciales que apunte a los derechos fundamentales que encarnan como es evidente, intereses generalizables que pueden justificarse moralmente desde el punto de vista de lo que todos podrían querer.

Así pues, el logro de un Estado social donde el concepto de democracia esté asociado y ampliado éticamente, va a ser determinante para el desarrollo de una vida ciudadana que permita efectivamente la democratización de valores morales que le sirven de práctica social<sup>30</sup>. La *esfera pública* construida de esta manera, se hace un espacio idóneo para procedimientos de justicia política, porque la toma de decisiones incluiría las diferencias desde el punto de vista de las necesidades de todos los involucrados. La discusión moral y el debate democrático deben definirse por el carácter genuino de los argumentos, para institucionalizar en las prácticas sociales el juicio moral de ciudadanos que participan deliberativamente en la creación de su presente y futuro como sociedad. La discusión pública donde moralmente se construyan las soluciones a los problemas, debe sustentar su fuerza integradora en la participación de todos sin otra coerción que la del mejor argumento.

La idea de fundamentar comunicativamente la moral a través del discurso habermasiano, comprometería formas de comportamiento frente a otros, con un sentido social de justicia, que por supuesto, se inserta en los requerimientos de una moral necesitada de vitalidad a través del lenguaje desde el cual entran los individuos en una relación práctica con *sentido* social. El esquema de interacciones que se establece entre un yo y el (los) otro (s), con los actos de habla, crea expectativas de acción recíprocas que podrían universalizar el discurso moral-práctico por medio de la validez normativa implícita en la teoría del discurso, e inserta en la razón práctica en su uso ético y moral. Sólo así podemos abrirnos a una transformación política más democrática e igualitaria.

29 RUBIO CARRACEDO, J (2003): "La Psicología Moral (de Piaget a Kohlberg)" en: CAMPS, Victoria. (2003): *Historia de la ética. La ética contemporánea*. Vol. 3. España, Edit. Crítica, p. 116. "Es posible que hasta el momento no se haya logrado de forma satisfactoria la formulación de un principio moral con independencia de un contexto; pero perspectivas de éxito en este sentido las ofrecen las versiones indirectas del principio moral que tienen en cuenta la <prohibición de imágenes>, se abstienen de toda descripción positiva, como acontece, por ejemplo, en el principio básico de la ética del discurso, y se refiere, en términos de negación, a la vida vulnerada y quebrantada, en lugar de referirse en términos afirmativos a la buena".

30 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á (2006): "El rol de integración política de la ética en la sociedad civil". *Polis. Revista Académica*. Vol 5, No 13. Universidad Bolivariana, Chile. Versión electrónica: <http://7www.revista-polis.cv13/trece.htm>. Consultado el día 25 de mayo de 2006.

Las cuestiones de justicia son objeto de estudio de la moral más que de la ética, por la imposibilidad de esta última, de explicar lo relativo a lo justo desde particularidades culturales. Cuando se trata de asuntos de justicia debemos abrirnos al pluralismo de las concepciones del mundo desde el respeto y la solidaridad con el otro; ese otro que en su mundo de vida tiene otro horizonte y otra particularidad cultural. Si partimos de que el problema de las sociedades actuales es rescatar de la miseria y la ignorancia a la especie humana que ha estado lejos de vivir una vida buena y feliz, esto atañe a todos los hombres y mujeres que a la luz de sus juicios morales se sientan comprometidos con ellos mismos y sus semejantes.

Se trata de centrar las intuiciones morales básicas en algo más universal que las particularidades de una tradición, implica fundar una concepción de justicia que rebase las fronteras de un *ethos* para mirarnos como especie<sup>31</sup>. Habermas plantea que las intuiciones morales se desvelan en las relaciones de reconocimiento mutuo; esta independencia nos hace vulnerables, por lo que somos seres necesitados del respeto recíproco para preservar la integridad de la persona y de las relaciones interpersonales desde las diferencias, que al mismo tiempo crean la identidad personal y social de cada uno de nosotros y de cada *ethos*.

Los acuerdos razonados en este sentido, se ven necesitados de institucionalizar el uso público de la *razón práctica*—en sus tres modalidades: pragmático, ético y moral— en el ámbito jurídico-político, como estructura básica de la institucionalización de la autonomía política<sup>32</sup>. La comprensión de puntos de vista plurales, exige una ley moral consensuada social y democráticamente para modificar las actitudes que hasta ahora han apoyado nuestro proyecto de vida individual, y pasar así, a lo plural y diverso como incondicional no absoluto, porque es bueno también para cada quien en particular actuar de ese modo y generar con ello un proyecto de vida más humano que nos sirva a todos.

Habermas también plantea en su concepción normativa de acuerdos razonados, un estilo de democracia deliberante y plural que va más allá de una vida buena, en cuanto que la legitimidad de esos acuerdos entretejen las negociaciones y deliberaciones pragmáticas con los discursos ético y moral, concibiendo los principios básicos del Estado democrático constitucional como respuesta a la pregunta de cómo pueden ponerse en práctica condiciones de deliberación racional tanto en el ámbito oficial gubernamental como en el extraofi-

31 McCARTHY, Th (1997): "Constructivismo y reconstructivismo Kantianos: Rawls y Habermas en diálogo", en: GIMBERNAT, JA (Ed). (1997): *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. España, Biblioteca Nueva, pp. 38-39. "Ha dejado de ser plausible suponer que las preguntas tocantes a la buena vida de las que se ocupaba la ética clásica—la felicidad y la virtud, el carácter y el *ethos*, la comunidad y la tradición— pueden ser respondidas de manera general. Las cuestiones de la autocomprensión y la autorrealización, arraigadas como están en las culturas y en las historias de las vidas particulares, no admiten respuestas generales; las deliberaciones de tipo prudencial sobre la buena vida que se llevan a cabo en los horizontes de los mundos de vida y de las tradiciones particulares no proporcionan prescripciones universales. Si tomar en serio el pluralismo moderno significa renunciar a la idea de que la filosofía puede escoger un modo privilegiado de vida o proporcionar una respuesta a la pregunta <cómo vivir (yo o nosotros)?> que sea válida para todos, ello no impide, a juicio de Habermas, una teoría general de un tipo más limitado, esto es, una teoría de la justicia".

32 *Ibid.*, p. 41. Más adelante haré la referencia respectiva al libro: aclaraciones de la ética del discurso, donde Habermas detalla la explicación de los tres usos de la razón práctica.

cial de la *esfera pública política* y plantear así, la denominada soberanía popular<sup>33</sup>. La base de los fundamentos de las decisiones que públicamente pueden justificarse, parten de la condición plural que la razonabilidad intersubjetiva lleva inserta. Hablar del *pluralismo de la justicia*, no es aludir a guerras doctrinales; por el contrario, es pretender sustentar las decisiones públicas que toman los involucrados, en fundamentos justificados racionalmente y admitidos por cada uno de los participantes. Consensuar acuerdos racionalmente motivados desde las diferencias solapadas por el consenso, implica a la vez, formar una voluntad política común desde un uso de la *razón práctica* capaz de crear libertad de elección y de conciencia.

En este sentido, el pluralismo de la justicia adopta un <punto de vista> moral independiente de las perspectivas de las distintas concepciones del mundo que cada cual asume, apelando a convicciones y normas morales que se supone son compartidas por todos<sup>34</sup>. Es decir, con independencia de concepciones del mundo el sentido de la pluralidad de la justicia opera más allá de los límites de un *ethos* o forma de vida, para inscribirse en la diversidad multicultural como una acreditación más del sentido epistémico del paradigma de la intersubjetividad.

Así, un sistema social basado en los derechos humanos se constituye en la base de toda forma política de justicia, estando por encima de toda prescripción cultural, apegándose a consentir la vida en sociedad desde presupuestos democráticos con procedimientos que afirmen la igualdad de derechos y respeto para cada uno sin exclusión. Se trata de incluir al otro independiente de nuestra forma de ser y actuar, que al mismo tiempo debe insertarse en un marco político deliberativo en su forma constitutiva para velar por los derechos fundamentales de todo ser humano sin excepción.

En este orden de ideas, Habermas plantea, por ejemplo, que a la cuestión de las intervenciones humanitarias le corresponde, como una imagen reflejada, el desafío del multiculturalismo como carácter originario de una coexistencia de igualdad de derechos de las diferentes culturas, subculturas y formas de vida en el interior de una misma comunidad o nación-estado<sup>35</sup>. La responsabilidad solidaria universal de uno para con el otro y el igual respeto para cada cual, se considera como el contenido racional de una *moral discursiva* cuyas reglas de procedimiento son universalizables. El autor plantea que el igual respeto a cada cual no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad<sup>36</sup>. Y ese solidario hacerse responsable del otro como uno de nosotros se refiere al

33 *Ibidem*. “En este modelo de descentramiento deliberativo del poder político, los múltiples y variados ámbitos en que se detectan, se definen y se discuten los problemas de la sociedad, y el público cultural y políticamente movilizado que usa de esos ámbitos, sirven de base al autogobierno democrático y así también a la autonomía política”.

34 HABERMAS, J & RAWLS, J (2000): *Debate sobre el liberalismo político*. España, Paidós, I.C.E/U.A.B, p. 150. En este sentido, el liberalismo político de Rawls: “Representa una respuesta al desafío del pluralismo. Su principal preocupación la constituye el consenso político básico que asegura a todos los ciudadanos iguales libertades con independencia de su origen cultural, convicciones religiosas y formas de vida individuales. El consenso al que se aspira en cuestiones de justicia política ya no puede estribar en un *ethos* acomodado de modo tradicional”.

35 HABERMAS, J (1999): *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. España, Paidós, p. 24.

36 *Ibid.*, p. 23. “La desconfianza postmoderna frente a un universalismo despiadadamente asimilador y unificador malinterpreta el sentido de esta moral y elimina en el ardor de la disputa la estructura racional de una moral de igual respeto y responsabilidad solidaria que, precisamente, un universalismo bien entendido hace va-



flexible <nosotros> de una comunidad que se opone a todo lo sustancial de un *ethos* y amplía cada vez más sus porosos límites.

La práctica de la *pluralidad de la justicia*, exige una comprensión crítica para fundamentarla moralmente. Aquí, Habermas conecta el paso a una sociedad pluralista justificada públicamente —y con ello, la universalidad que abarca el mundo— y sin apoyo de la religión, desde un sistema de reglas discursivas que haría que el inaplacable igualitarismo como principio que la justicia exige, se refleje en la sensibilidad para la diferencia que separa a un individuo de otro<sup>37</sup>. Cada cual exige del otro ser respetado en su alteridad, y para alcanzarlo, serán la razón y la voluntad fundidas en una unidad, las que guíen nuestra *razón práctica*.

La naturaleza intersubjetiva de la formación colectiva de la voluntad para romper las cadenas de una universalidad falsa meramente pretendida, trasciende los límites de la formación individual de la misma, cuando se hace capaz de modificar lo monológico del pensar y el actuar, para acercarnos a un <nosotros> que cambia totalmente el rol en el que el otro sujeto nos sale al encuentro<sup>38</sup>. Es por ello que Habermas insiste en que la *razón práctica* es una *razón intersubjetiva*, que además se disgrega en tres distintos discursos prácticos a saber: pragmáticos, éticos y morales. En cada uno de ellos, razón y voluntad, operan de manera distinta.

En el *discurso práctico* de la justicia se instituye un discurso práctico-moral constitutivo de la validez de las normas que nos puede servir para fundamentar principios formales de validez universal a través de lo que es justo y solidario. En todo caso, el rostro humano

ler". (...) "Esta comunidad moral se constituye tan sólo sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la incorporación de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca. Esta comunidad, concebida de modo constructivista, no es un colectivo que obligue a uniformados miembros a afirmar su propio modo de ser. Inclusión no significa aquí incorporación en lo propio y exclusión de lo ajeno. La <inclusión el otro> indica, más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños".

37 *Ibidem*.

38 Cfr. HABERMAS, J (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*. España, Trotta. Habermas en su teoría del discurso hace referencia a los diferentes usos de la razón práctica, tomando como hilo conductor el deber pragmático, ético y moral. En este sentido plantea que: "El deber de las recomendaciones pragmáticas está relativizado por fines y valores subjetivos, se dirige al arbitrio de un sujeto que adopta decisiones prudentes con base en actitudes y preferencias de las que parte de modo contingente. El deber de los consejos éticos, relativizado por el telos de la vida buena, se dirige a la tendencia a la autorrealización, por tanto a la resolución de un individuo que se decide a llevar una vida auténtica: La capacidad de decisión existencial o de autoelección radical opera siempre dentro del horizonte de la biografía, y de las huellas de esta el individuo puede aprender quién es el y quién le gustaría ser. Por último, el deber categórico de los mandatos morales está dirigido a la —en sentido enfático— libre voluntad de una persona que actúa con arreglo a leyes que se ha dado a sí misma: sólo esta voluntad es autónoma en el sentido de que se deja determinar enteramente por las convicciones morales." p. 118. (...) "Los discursos pragmáticos en los que fundamentamos técnicas y estrategias, están conectados con la formación fáctica de la voluntad. No existe relación interna alguna entre razón y voluntad. En los discursos ético-existenciales, razón y voluntad se modifican de manera que las fundamentaciones constituyen un motivo racional para ese cambio. Razón y voluntad se determinan recíprocamente, quedando la voluntad inserta en el contexto biográfico tematizado. Los discursos moral-prácticos, exigen ruptura con todas las obviedades de la eticidad concreta asimilada por acostumbamiento, así como el distanciamiento respecto de los contextos vitales con los cuales la propia identidad está entretrejada." p. 119. (...) "El discurso moral-práctico significa la ampliación ideal de nuestra comunidad de comunicación desde cada perspectiva interior. La voluntad determinada por razones morales no queda externa a la razón argumentante; la voluntad autónoma queda totalmente interiorizada en la razón". p. 121.

que hemos de crear, debe trascender los límites de la formación individual de la voluntad, para entrar en la razón examinadora de normas que opera en un <nosotros> argumentante constituido por la intersubjetividad de la formación colectiva de una voluntad común, que nos puede llevar a desvelar con las luchas políticas y movimientos sociales, cómo aprender del hambre y la miseria en la que está sumida la gran mayoría de los pueblos.

Para lograrlo, hemos de emprender prácticas civiles guiadas por ciudadanos comprometidos moralmente, que nos lleven a institucionalizar las condiciones de formación colectiva de la voluntad común. Hay que empezar a hacer caminos para consolidar una sociedad moderna más solidaria, sostenida por los juicios morales de sus ciudadanos. Hay que crear las condiciones para entendernos entre culturas, y con la racionalidad de la voluntad común conjugar los distintos discursos prácticos que han de formarnos políticamente para generar programas y fines que procedan de soluciones comprometidas con nuestra responsabilidad solidaria; es decir, para con el otro.

Habermas explica que, cuanto más prevalezcan los principios de igualdad en la praxis social, más pluralmente se diferenciarán entre sí las formas y proyectos de vida sustentados en una formación política que entiende la justicia y solidaridad desde el punto de vista del respeto a todos por igual. Es así que los procedimientos institucionalizados y los presupuestos discursivos de las argumentaciones que sean precisos desarrollar en el discurso ético-político, pueden fomentar una identidad colectiva que tiene que tomar en cuenta la multiplicidad de vidas individuales.

Para generar cambios radicales y abrimos a la *esfera pública*, se hace menester explicarnos a nosotros mismos: ¿cómo tenemos que intervenir para tener un mundo mejor y qué debemos hacer? Estas preguntas, sólo pueden tener una respuesta en sentido moral: *haciendo lo que se debe hacer*. Según Habermas, sólo el sentido imperativo de los mandatos morales se entiende como un deber que no depende de fines y preferencias subjetivas, porque lo que se debe hacer tiene un sentido justo y por tanto es un deber actuar así. Abrimos a un mundo mejor, se convierte entonces, en una tarea institucional político-jurídica. Política, porque hay que constituir el *espacio público* como espacio de encuentro para el proceso discursivo entre: Estado, ciudadanos y sociedad. Jurídica, porque en el campo del actuar regulado por normas —o como diría Habermas, el correspondiente discurso moral-práctico— abre paso por su exigibilidad, de la moral al derecho; es decir, debe legitimar las normas jurídicas que han de institucionalizarse desde la práctica ciudadana.

En las sociedades contemporáneas, ha sido evidente el descalabro del orden socio-político como consecuencia de la dinámica sistémica del mundo capitalista que obra desde una razón objetiva excluyente y por lo tanto inmoral. Esa misma dinámica ha sometido a la mayoría de los países, en especial a los del tercer mundo, a modificaciones radicales del saber implícito y atemático de sus *mundos de vida*, donde se sostiene la normalidad de la estancia cotidiana como mundos socio-culturales. Son *mundos de vida* de seres humanos hundidos en una convivencia que rebasó las fronteras de lo humano para girar hacia lo inhumano de un orden social agotado en su propio orden político, cultural y económico, que se hace imposible seguir sosteniendo desde la cotidianidad de nuestras vidas.

Al trasfondo del sistema existen hoy por hoy *mundos de vida* cosificados, donde apenas se vislumbra, desde la resignación y las desigualdades, una voluntad ciudadana acompañada de una razón reflexiva que pregunta acerca de nuestras propias interpretaciones del mundo y su funcionamiento delante de una realidad que es adversa a su emancipación, incluso, para satisfacer las necesidades socio-económicas requeridas como mínimas. Sin

base ética, inmersos en el caos y la desesperanza, los pueblos y las sociedades emprenden la tarea de comprender cuáles son las posibilidades que tienen para abordar la construcción de un mundo más humano y solidario, más y mejor compartido.

Márquez-Fernández, en una reciente entrevista, explica cómo la falta de un pensamiento crítico permanente que deje de responder a los conflictos sociales influye decisivamente en la aceptación de retóricas políticas que lo que hacen es reproducir un orden de ideas donde la conciliación y la analogía se presenta como la norma de vida y el proyecto político que es necesario cumplir<sup>39</sup>. Asimismo, cuando le preguntan cuáles son las particularidades y semejanzas sociales del momento actual latinoamericano; responde que aun cuando las historias y los pueblos siempre son diferentes, desde muchos puntos de vista, sería insensato suponer que no existen semejanzas, parecidos, identidades entre unos y otros<sup>40</sup>.

En este sentido, explica que los hombres siempre son los mismos, en la medida que luchan por sus ideales, por sus valores por sus ilusiones y sueños. La humanidad es una sola y ella contiene todos los géneros de la vida. La vida es una y todos sentimos la necesidad de compartirla más allá de nuestras individualidades. La voluntad pública es la voluntad de una ciudadanía que comparte principios y razones morales que le permitan unificar intereses a partir de intereses comunes donde todos se reconozcan sin dejar de lado sus particularidades y diferencias.

En todo caso, cualesquier posibilidad de decisiones colectivas que abordemos tendrán que estar comprometidas con los nuevos fundamentos de la razón, considerados auto reflexivo y comunicativo, constitutivos de la dimensión pragmática del lenguaje que abre el camino a la racionalidad comunicativa y la posibilidad de afrontar la ideología del pensamiento<sup>41</sup>. La emancipación como liberación del ser humano, es un *discurso práctico-moral* como expresión de juicio racional, que toma distancia de una praxis político-social cosificada en sus propios argumentos; y socavada en su discurso, ya no tiene nada que ofrecer. En las sociedades capitalistas actuales, lo que se está produciendo es un desmoronamiento del *mundo de la vida* de la Modernidad.

La fuerte autonomización tanto del sistema económico como del sistema administrativo del Estado en las sociedades modernas capitalistas, constituye una amenaza para la comunicación cotidiana como lógica del *mundo de la vida*, y para contrarrestar esto, Habermas examina como única forma viable, el trasladar el principio de legitimidad apoyado en el principio del discurso a la sociedad como un todo, desde la legalidad a través del derecho. La *ética del discurso* sustentada en la *teoría de la argumentación*, asegura una moralidad que puede hacer frente a las nuevas decisiones políticas que habrán de asumirse para emanciparnos<sup>42</sup>. Sólo así puede transmitirse la experiencia del reconocimiento mutuo y la igual-

39 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á (2006): *Entrevista*: <http://www.rebanadasderealidad.com.ar/revistas.htm>. Consultado el 31/05/2006.

40 *Ibidem*.

41 MILOVIC, M (2004): *Comunidad de la diferencia*. España, Editorial Universidad de Granada, p. 95.

42 VALLESPÍN, F (2000): "Una disputa de familia: El debate Rawls-Habermas", en: HABERMAS, J & RAWLS, J (2000): *Op. cit.*, p. 31.

dad propia de las <relaciones cara a cara> a una sociedad constituida por personas que se relacionan <anónimamente>, como extraños.

Desde un mundo de vida puesto entre paréntesis a través de la reflexión, puede comenzar a gestarse un proceso de socialización de la comunidad que podría trasladarse a la *esfera política* y desde allí, derivar un proceso comunicativo dirigido a consensuar decisiones colectivas donde cabe esperar que logremos constituirnos evolutiva y radicalmente dentro de un proceso de *democracia deliberativa* que el nacimiento de una *ciudadanía política* podría lograr para transformarnos.

Para enfrentar el reto emancipador de transformarnos, no caben dudas de que el giro lingüístico que da cabida al paradigma de la intersubjetividad y la función comunicativa del lenguaje, nos explica cómo a través de un proceso político-demócrata-deliberante podemos construir la opinión y voluntad colectiva a través de la institucionalización de los presupuestos y procedimientos comunicativos que han de guiar las interacciones entre: ciudadanía, Estado y sociedad. Entre estas tres vertientes convergentes habrán de discurrir acciones de entendimiento a través del diálogo, que nos lleven a construir la *esfera pública* con los fundamentos que la racionalidad comunicativa porta para rescatar el poder moral en los argumentos que los ciudadanos ponen a discusión para transformar el Estado y la sociedad.

El concepto procedimental de política deliberativa habermasiana, confronta la comprensión del proceso democrático frente a la concepción liberal y republicana de la política, integrándolas luego, en la unidad práctico-política que conformaría el discurso pragmático, ético y moral de la democracia deliberativa<sup>43</sup>. Conforme al modelo liberal, la formación democrática de la voluntad tiene lugar en forma de ponderación de intereses y compromisos; es decir, la razón práctico-liberal sólo entiende la *razón práctica* desde el *discurso pragmático*. Según el modelo republicano, la formación democrática de la voluntad se efectúa en forma de autocomprensión ética; hay un consenso de fondo por la pertenencia a una misma cultura. Para esta concepción de la política, la *razón práctica* se resume en el *discurso ético* de adherencia a un *ethos*. El modelo deliberativo de democracia, integra el discurso pragmático liberal y el discurso ético republicano y los une como discursos prácticos que conjuntamente con el discurso práctico-moral integran el concepto procedimental de política para la deliberación y solución de los problemas socio-políticos.

Con la comparación de los modelos normativos de democracia anteriormente expuestos, Habermas desarrolla una concepción procedimental del proceso democrático donde lo fundamental está en descentrar al Estado para neutralizar su poder con la práctica

43 TOMÉ, JL (2004): *Las Identidades. Las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*. España, Biblioteca Nueva, pp. 187-188. "Según el modelo liberal, la política se concibe de forma estratégica como una lucha que permite obtener poder administrativo a través de los votos de los ciudadanos. La formación de la opinión y la voluntad política viene determinada estratégicamente con el fin de obtener poder. Conforme a la concepción republicana la formación de la opinión y voluntad no obedecen a estructuras de mercado, tienen las estructuras de una opinión pública orientadas al entendimiento. El paradigma de la política no es el mercado sino el diálogo. El poder político está legitimado en la medida que surge del proceso democrático en donde se enfrentan las distintas opiniones. En estos dos modelos, el republicano (al que también llama comunitarista) y el liberal, Habermas ve ventajas y desventajas. En el primero ve como ventaja que entiende la autoorganización de la sociedad formada por ciudadanos unidos comunicativamente, y la desventaja la encuentra en que es demasiado idealista por limitar la comprensión de la sociedad al ámbito ético".

de autodeterminación de los ciudadanos<sup>44</sup>. Tanto respecto de la concepción liberal del Estado como guardián de una sociedad económica (en el sentido de centrada en la economía), como respecto de la concepción republicana de una comunidad ética institucionalizada en forma de Estado, la política deliberativa Habermasiana se plantea serias incongruencias acerca de la concepción de lo que son y representan para estas teorías empiristas, los ciudadanos y la sociedad.

La concepción republicana entiende la constitución social como la formación de la opinión y voluntad política de ciudadanos capaces de generar acción desde la eticidad concreta de una comunidad; es decir, en la práctica de la autodeterminación política de los ciudadanos, la comunidad se hace consciente de sí misma y opera sobre sí misma a través de la voluntad colectiva de los ciudadanos. La democracia se entiende, entonces, como autoorganización política de la sociedad en su conjunto. Habermas plantea que, en los escritos políticos de Arendt<sup>45</sup>, la argumentación ciudadana que se da en la *esfera pública*, va direccionada a enfrentar el partidismo estatalizado y por demás ilegítimo de toda representación ciudadana, buscando pues disolverlo, descentralizando el poder burocráticamente autonomizado del Estado. La ciudadanía despolitizada, busca en la forma comunicativa su propia autodeterminación. Con ello, de lo que se trata es de retornar a una sociedad en su totalidad política, o lo que Aristóteles concibió como “Polis”.

Asimismo, el estatus del ciudadano en la concepción republicana de la política tiene una connotación positiva<sup>46</sup>. Los derechos ciudadanos son libertades positivas que permiten que aquellos se conviertan en actores y autores de una comunidad de libres e iguales. En este sentido, la justificación de la existencia del Estado radica en que garantiza un proceso inclusivo de formación de la opinión y la voluntad pública, en el que los ciudadanos libres e iguales se entienden acerca de qué fines y normas son de interés común de todos<sup>47</sup>. Los ciudadanos republicanos actúan exclusivamente por intereses no privados, y esos intereses, tienen un contenido intersubjetivo al constituirse el sistema de derechos y deberes de forma recíproca, fundando con ello relaciones simétricas de reconocimiento.

En cuanto el modelo liberal, la política es una lucha concebida en forma exclusivamente estratégica. La opinión y formación de la voluntad pública tiene como fin la obtención del poder. El uso práctico de la razón—como anteriormente se explicó—, se dirige sólo a ponderar intereses y compromisos de parcialidades políticas. La democracia en esta concepción, se entiende como un puente que se extiende entre el aparato estatal y la sociedad. La formación democrática de la voluntad de ciudadanos autointeresados, tiene la función de legitimar el ejercicio del poder político; aquí, el poder de gobernar se funda en los resultados electorales y el gobierno así constituido, tendrá que responder ante la *opinión pública* acerca del uso que hace de ese poder. En la concepción liberal de la política, el pueblo, queda relegado al anonimato del derecho constitucional.

En su libro, *Facticidad y validez*, Habermas propone un modelo político constituido, por un lado, por el Estado con su política institucional que agrupa al gobierno, tribunales de

44 HABERMAS, J (1998): p. 372.

45 Cfr. ARENDT, H (2002): *La condición Humana*. España, Paidós.

46 TOMÉ, JL (2004): *Op. cit.* p. 187.

47 HABERMAS, J (1998): *Op. cit.*, p. 344.

justicia, consejo electoral, entre otros. Por el otro lado, constituido por la *esfera pública* y la *sociedad civil*, se localizan sujetos políticos cuya misión sería condicionar las decisiones del Estado desde la esfera pública, llamando la atención sobre los problemas que se han de resolver<sup>48</sup>. La posibilidad de realización de la política deliberativa residiría en la robustez de la sociedad civil para “problematizar” y “procesar” públicamente todos los asuntos que afectan a los ciudadanos. Desde la esfera pública se ha de exigir una traducción jurídico-política de los problemas sociales. La idea es neutralizar el poder administrativo del Estado con una formación democrática de la opinión y la voluntad pública que ostenta el poder comunicativo. Ese poder no puede mandar por sí mismo, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo en una determinada dirección<sup>49</sup>.

La *teoría del discurso* hace depender la política deliberativa, no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente<sup>50</sup>. No se trata de que la ciudadanía se constituya en veedora del gobierno que administra al Estado, de lo que se trata es de erigir un poder ciudadano que se destaque como poder social para atender los intereses globales de la sociedad. Ese poder comunicativamente creado, ha de constituir su autonomía para diferenciarse del poder económico, así como de la administración pública. Es decir, el dinero y el poder como medios de control sistémicos que han sustituido al lenguaje cuando se trata de acciones dirigidas al entendimiento, han de ser regulados indirectamente por los espacios públicos y directamente por las estructuras jurídicas del Estado de derecho<sup>51</sup>.

Serán la iniciativa ciudadana en su interés asociativo y la construcción de una cultura política habituada a la libertad, los elementos que pueden poner en marcha una socialización política formadora de opinión entre ciudadanía, Estado y sociedad. En la esfera pública debemos sentar las bases de una sociedad civil que legitime la *opinión pública* informal, asegurándose así, la recuperación de un espacio libre de interferencia estatal y no regulado por el mercado. Contando con la intersubjetividad de orden superior que representan los procesos de entendimiento que se efectúan en la red de comunicación de los espacios públicos políticos con procedimientos democráticos, instituiremos la solidaridad como categoría sociológica que refuerza la integración social, frente a la integración sistémica que proporcionan el dinero y el poder<sup>52</sup>.

Un sistema político diferenciado y articulado en términos de Estado de derecho, ha de incorporar deliberaciones exentas de coacción de cualquier tipo, extendiendo éstas a toda regulación que en interés de todos por igual haya que asumir en la *esfera pública*. Esto pasa por el *sentido* de una cultura política que no es meramente semántico, porque aparece caracterizado por su potencial crítico frente a las formas desviadas del poder del Esta-

48 TOMÉ, JL (2004): *Op. cit.*, p. 190.

49 HABERMAS, J (1998): *Op. cit.*, p. 376.

50 *Ibid.*, p. 374.

51 TOMÉ, JL (2004): *Op. cit.*, p. 190.

52 HABERMAS, J (1998): *Op. cit.*, p. 375.



do<sup>53</sup>. Si es que deseamos hacer valer la praxis de autoconstitución democrática de un colectivo como fuente de legitimidad originaria para las decisiones sociales, tendremos que hacer valer derechos de participación y comunicación como medio de protección y de despliegue de la fuerza socializadora de las interacciones, y de gestación de las libertades comunicativas.

La idea de Estado moderno erguido sobre el monopolio de la violencia legítima, debe ser sustituido por un Estado de derecho que asume una *sociedad civil* seriamente informada, que discute en la *esfera pública* los problemas sociales que nos atañe a todos. El Estado capitalista o Estado de injusticia, debe ser revertido por una nueva forma de Estado que logre hacer frente a las demandas que provienen de la sociedad civil; y en este sentido, la concepción positiva del Estado que tiene una tradición consolidada en el *bonum vivere* de Aristóteles —considera Bobbio<sup>54</sup>, retomada por la filosofía escolástica en términos de posibilidad de hacer una vida feliz, y que culmina en la concepción racional del Estado que va de Hobbes, pasando por Spinoza y Rousseau, hasta Hegel, tendrá que revertir la primacía de un sentido político que juzga la moral sobre un segundo plano. La *salus rei publicae* no tiene sentido cuando no se obliga a tomar en cuenta los preceptos morales con los que está comprometido el individuo en sus relaciones con los otros individuos.

En contraposición, la política montada desde la interacción lingüística como acción irreductible de la praxis humana, puede hacer frente a una visión positiva del Estado, en la medida que convoque a las sociedades actuales —que viven en un mundo altamente complejo y globalizado—, a buscar a través del diálogo reflexivo e intersubjetivo, un espacio público —más allá inclusive de las fronteras de los Estados—, que el modelo democrático comunicativo que se concreta en *prácticas discursivas* puede ofrecer, para incorporar la dimensión moral dentro del contexto político. En esta concepción política, el poder del Estado no debe ser otro que el poder que comunicativamente se genera en la praxis ciudadana donde se delinean fines y normas de *interés común*; y es precisamente ese poder democrático del Estado, el que debe justificar su propia existencia.

Los ciudadanos así constituidos, son poseedores del control comunicativo y democrático que ha de detectar los problemas de integración social para efectos de discusión-solución en la *esfera pública*, que es la esfera, donde las decisiones políticas que se toman —de acuerdo con el planteamiento deliberativo de política habermasiana— tienen que ser justificadas a través del asentimiento de todos los involucrados sin otra restricción que las mejores razones argumentativas. El Estado moderno, no puede continuar disociado del poder comunicativo que tiene que ejercer la sociedad civil; esto cada día se hace más inviable, porque sólo ha servido para autonomizar un poder administrativo que se esconde en un derecho poco legítimo, al no ser condicionado por decisiones políticas vinculantes a los verdaderos problemas sociales que nos agobian a todos.

El cambio democrático que en nuestras sociedades han de dirigir los nuevos procesos de constitución social, tendrá que comenzar por intematizar la atención imparcial a los intereses de todos en las discusiones y decisiones colectivas, como única forma de acceder a los

53 PRIETO NAVARRO, E (2003): *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*. España, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, p. 406.

54 BOBBIO, N (2004): *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 178.



problemas de manipulación, desigualdades e injusticias sociales. El proceso democrático, como lo plantea Habermas, tiene que ser un proceso de aprendizaje, que siempre falible, se constituya en el sistema político capaz de legitimar en su práctica los derechos fundamentales de todo ser humano. Sólo a través de procesos de consenso democrático, podemos instituir una conciencia común que naciendo en la *esfera pública* institucionalice la formación de la opinión y la voluntad colectiva y se abra a un *espacio público* donde los ciudadanos sean los que formen esa conciencia pública y actúen colectivamente.



# La acción comunicativa-cognitiva y el proceso de construcción de la arquitectura mental en la cibernsiedad

## Communicative-Cognitive Action and the Process of Constructing Mental Architecture in Cyber-Society

Johann PIRELA MORILLO y Leisie MONTIEL SPLUGA

*Escuela de Bibliotecología y Archivología, Escuela de Letras,  
Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.*

### RESUMEN

El artículo es producto de un estudio más amplio que abordó la explicación de los procesos de mediación en las organizaciones de conocimiento, las cuales en el contexto de la cibernsiedad se transforman significativamente porque se introducen nuevas lógicas de interacción y producción del conocimiento, mediadas por las tecnologías de información y comunicación. A partir de una investigación documental, se analizan, comparan e integran planteamientos conceptuales de algunos autores de las ciencias cognitivas como Habermas, Gardner, Fodor, y Mithen para generar categorías que pueden explicar el impacto que la cibernsiedad tiene en los procesos de mediación en “organizaciones de conocimiento”. Tales categorías son las de acción comunicativa-cognitiva y arquitectura mental, ésta última expresión es una metáfora que puede utilizarse como recurso heurístico para caracterizar, desde una perspectiva cognitiva, el alcance de la acción de las denominadas organizaciones de conocimiento, entendiendo por éstas las bibliotecas, los archivos, los centros de documentación e información, organizaciones que deben trabajar en torno a la

### ABSTRACT

This article is the product of a broader study dealing with an explanation of mediation processes in the organization of knowledge organizations, which, in the context of cyber-society are significantly transformed because new logic of interaction and knowledge production are introduced, mediated by information and communication technologies. Starting with a documentary investigation, conceptual statements by some authors of the cognitive sciences such as Habermas, Gardner, Fodor, and Mithen are analyzed, compared and integrated in order to generate categories that can explain the impact that cyber-society has on mediation processes in “knowledge organizations.” Such categories are *communicative-cognitive action* and *mental architecture*; the latter is a metaphor to be used as a heuristic resource for characterizing, from a cognitive perspective, the scope of action for so-called knowledge organizations, understood as libraries, archives, documentation and information centers, organizations that ought to work on the organization, representation and availability to users of the information and objective

organización, representación y poner a disposición de usuarios la información y el conocimiento objetivo articulado en teorías, sistemas de información y otros dispositivos del conocimiento.

**Palabras clave:** Acción comunicativa-cognitiva, arquitectura de la mente, organizaciones de conocimiento.

knowledge articulated in theories, information systems and other knowledge devices.

**Key words:** Communicative-cognitive action, mental architecture, knowledge organizations.

## INTRODUCCIÓN

Los procesos de mediación del conocimiento incluyen un conjunto de relaciones que van de la emisión de mensajes, su transformación en información con valor agregado, a la recepción crítica y la construcción de conocimiento nuevo. Tales procesos constituyen en este momento el sustrato de la acción de las denominadas organizaciones de conocimiento (bibliotecas, archivos, centros de documentación e información).

Sobre la base de esta premisa, se enfatiza en las implicaciones que tienen estos procesos de mediación a la luz de las ciencias cognitivas y cómo estos procesos impactan la construcción de la arquitectura mental del sujeto, quien debe aprender nuevas formas para procesar, transferir y representar la información y el conocimiento.

La arquitectura mental se asume como metáfora que parte de la construcción de procesos mentales en palabras de Mithen<sup>1</sup>. La metáfora de la arquitectura mental se relaciona a su vez con la mente como una catedral, cuya construcción es el resultado de procesos complejos de elaboración. Esta metáfora de la mente como catedral constituye una valiosa referencia explicativa para profundizar en la indagación de la acción mediada en las organizaciones de conocimiento de la cibernética, ya que se parte del supuesto de que en este espacio-tiempo emergente los sujetos pueden modelar y remodelar sus arquitecturas mentales, a partir de la interacción con el conocimiento en ambientes no formales de aprendizaje como las bibliotecas, los centros de documentación e información, cuyas estructuras de acceso a la información, se apoyan actualmente en las tecnologías de información y comunicación.

Se propone y fundamenta entonces una nueva categoría conceptual: *la acción comunicativa-cognitiva*, con el fin de explicar la función de las organizaciones de conocimiento, considerando un enfoque filosófico, comunicativo y cognitivo. Para construir esta categoría, se considera el concepto propuesto por Habermas<sup>2</sup> y se desarrolla la noción de arquitectura mental, destacando uno de los modelos de cognición, conocido como el modelo de la mente-catedral de Mithen<sup>3</sup>. Se establecen relaciones entre la acción comunicativa-cognitiva y la arquitectura mental, sobre la base de la siguiente tesis: *La arquitectura de la mente humana se consolida y recompone mediante la interacción con el conocimiento, a través de un proceso de comunicación cognitiva, entendido como proceso de acción mediada, realizado en ambientes formales y no formales de aprendizaje con el propósito de preparar a los sujetos para su incorporación activa en la cibernética.*

1 MITHEN, S (1998). *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*. Crítica. Barcelona, España, p. 21.

2 HABERMAS, J (1981). *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalidad social; II. Crítica de la razón funcionalista*. Taurus. Madrid, España, p. 32.

3 *Ibid.*, p. 34.

El carácter integrador de estas nuevas categorías conceptuales, implica que se revisen e integren algunas de las definiciones propias de las ciencias de la información, las ciencias de la comunicación y las denominadas ciencias cognitivas. Esta tarea de articulación conceptual, dará forma al concepto de arquitectura cognitiva a partir de una acción comunicativa-cognitiva, realizada en espacios de educación no formal y de interacción como las bibliotecas, los archivos, los centros de información y documentación.

## **A. EL CONCEPTO DE ACCIÓN COMUNICATIVA-COGNITIVA**

El concepto de acción comunicativa-cognitiva, que pretendemos proponer y validar, hunde sus raíces en las concepciones de Habermas<sup>4</sup>, filósofo y sociólogo alemán, ayudante de Theodor Adorno en Francfort desde 1954 hasta 1959, a quien se le considera el representante más importante de la Teoría Crítica en la actualidad.

En su obra principal, *Teoría de la acción comunicativa*, se expone la acción vinculada con la comunicación, trabajando con conceptos provenientes de la filosofía y la sociología, la filosofía social y la filosofía del lenguaje. Dos grandes vertientes pueden distinguirse en el planteamiento de Habermas: en una se estudia la racionalización de la acción y de la sociedad, en la otra se hace una crítica de la razón funcional.

El concepto de “acción comunicativa” sólo puede comprenderse dentro de una construcción que entremezcla las acciones, orientadas al éxito o a la comprensión interpersonal, con las situaciones, sociales o no. Así, se distinguen tres tipos de actividades: las actividades instrumentales (orientadas al éxito en situaciones no sociales), las actividades estratégicas (orientadas al éxito en situaciones sociales), y las actividades comunicativas (orientadas a la comprensión interpersonal en situaciones sociales). En cuanto a este último tipo de actividades, que el autor llama “comunicativas”, se distinguen como las que deben guiar la acción en las organizaciones de conocimiento, puesto que el propósito de estas organizaciones, al trascender los ámbitos del suministro de información y la realización de las operaciones instrumentales y técnicas, se proyecta hacia los ámbitos del individuo, sus procesos de pensamiento, sus necesidades informativas y de conocimiento, mediante una comprensión interpersonal favorecedora del aprendizaje permanente.

La acción comunicativa de Habermas plantea, entonces, la realización de un:

Proceso cooperativo de interpretación, en el que los participantes se refieren simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, aun cuando en su manifestación sólo subrayen temáticamente uno de esos tres componentes. Hablantes y oyentes emplean el sistema de referencia que constituyen los tres mundos como marco de interpretación dentro del cual elaboran las definiciones comunes de su situación de acción... los modos comunicativos y sus correspondientes pretensiones de validez forman entre sí una urdimbre de remisiones<sup>5</sup>.

Extrapolando las ideas expuestas en esta definición al ámbito de las organizaciones de conocimiento, específicamente al proceso comunicativo-cognitivo que realizan, pode-

4 *Ibid.*, 40.

5 *Ibid.*, p. 52.

mos plantear que tales organizaciones deben fundamentar su acción en un proceso cooperativo de interpretación, realizado a partir de la detección de necesidades de información y cognición de los sujetos receptores, para posteriormente concretar la mediación, que implica ese “referirse a algo” en el mundo objetivo, social y subjetivo.

Esta acción comunicativa de las organizaciones de conocimiento se realiza en un espacio de intercambios recíprocos de informaciones, conocimientos y experiencias, que conforman la “urdimbre de remisiones”, urdimbre que se hace más compleja al incorporar la lógica comunicativa de la cibernética, en la cual se requiere desarrollar una acción comunicativa-cognitiva que considere el modelo audioescripto-visual de comunicación, que reconoce las actividades comunicativas no sólo desde la inclusión de lo textual-lineal, sino también lo audiovisual e hipertextual. Esta integración de los nuevos textos que se producen y que generan nuevas formas de acceder y representar el conocimiento, le plantea a las organizaciones de conocimiento, nuevos retos, ya que sus políticas de funcionamiento deben estar en sintonía con estos enfoques y tipologías comunicativas.

En el caso de este estudio, el concepto de acción comunicativa-cognitiva alude a un proceso de mediación que se realiza entre sujetos-emisores activos y los sujetos-receptores activos del saber, que parte de la interrelación y el acercamiento recíproco, para caracterizar necesidades de información y aprendizaje, y se apoya en operaciones mentales, dirigidas a representar y expresar el conocimiento. La concreción material-simbólica de esta acción se puede ver mediante la realización de procesos de interacción o en el diseño de productos y servicios de difusión, divulgación y diseminación. Esta acción se puede desarrollar en ambientes formales y no formales de aprendizaje y puede introducir modificaciones en el moldeamiento de la arquitectura mental de los sujetos receptores activos.

En el caso de los ambientes formales de aprendizaje (la escuela, la universidad), que se conforman sobre la base de la macro-planificación curricular y la micro-planificación instruccional, en ámbitos escolarizados, caracterizados por la sistematización, el orden y la secuencia; es posible concretar una acción comunicativa-cognitiva potenciadora de aprendizajes. Pero en este caso nos referimos a la acción comunicativa-cognitiva que se puede concretar en los llamados ambientes de aprendizaje no formales, en los cuales pueden darse relaciones activas y dinámicas con el conocimiento, que no se rigen por las determinaciones y la normatividad de la escolarización; la libertad del procesamiento de la información y el conocimiento se constituye como el principio orientador de este tipo de aprendizaje.

La acción comunicativa-cognitiva, en los ambientes no formales de aprendizaje como las organizaciones de conocimiento, además del aprendizaje que llamamos de tipo “tecnológico-informativo” como logro fundamental, necesita profundizar en la manera cómo se realiza la mediación o acción mediada, pues de ésta depende la efectividad del proceso y el producto final que se aspira generar.

En este sentido, se entiende que la acción comunicativa-cognitiva es una acción de mediación, por lo cual es pertinente ubicar elementos de fundamentación de este concepto en la idea de acción mediada, de acuerdo a la visión de Wertsch<sup>6</sup>, según la cual el uso de herramientas culturales o significados mediacionales son esenciales en la ejecución de proce-

6 WERTSCH, J (1999). “Mediated Action”, in: *A Companion to Cognitive Science*, Blackwell Publishers Inc, Oxford, UK. pp. 519-525.

tos individuales y sociales. Las herramientas culturales podrían extenderse desde un simple recurso nemotécnico hasta el lenguaje natural y las computadoras.

Siguiendo esta línea, el autor también señala que existen similitudes entre la acción mediada y el análisis de la cognición distribuida, la cual se centra en el estudio de cómo los seres humanos, trabajando con computadoras o en grupos, conforman *sistemas cognitivos integrados*, que se organizan dependiendo de la *arquitectura mental* que los individuos poseen para percibir, captar y procesar información y convertirla en conocimiento. Es lo que se trata de lograr a partir de la acción comunicativa-cognitiva desde las organizaciones de conocimiento: conformar sistemas de cognición que se orienten hacia la recomposición de las arquitecturas mentales de los sujetos receptores activos y críticos.

Puede observarse que el concepto de acción comunicativa-cognitiva construido como categoría explicativa de la acción de las organizaciones de conocimiento, requiere relacionarse con el concepto de arquitectura mental, porque según nuestro planteamiento, la arquitectura de la mente de los sujetos puede ser el producto de una acción comunicativa-cognitiva deliberada y planificada, con el propósito de desarrollar habilidades, actitudes y destrezas para el desenvolvimiento efectivo en la cibernética.

## ***B. LA ACCIÓN COMUNICATIVA-COGNITIVA Y LA ARQUITECTURA DE LA MENTE. ELEMENTOS PARA UN NUEVO MODELO DE INTEGRACIÓN***

En palabras de Acurero<sup>7</sup>, en los últimos años se ha dado una explosión de excitantes resultados en la investigación sobre diversos campos relacionados: psicología evolutiva, psicología cognitiva, neuropsicología, arqueología evolucionista y arqueología cognitiva. Tales “dominios disciplinares”, han mostrado interés en unificar esfuerzos explicativos, tendientes a “metaforizar” y caracterizar la estructura de la mente humana.

Este interés por explicar la configuración mental y cognitiva del hombre no es tan nuevo como parece, puesto que ya los filósofos griegos clásicos debatían sobre cuestiones que hoy se retoman. Para Gardner: Los científicos cognitivos, al igual que los griegos formulan conjeturas acerca de los diversos vehículos del saber, reflexionan acerca del lenguaje, advirtiendo el poder y las trampas que entraña y su posible influencia rectora sobre los pensamientos y creencias, y especulan sobre la índole de la propia actividad del conocer, actividad que tiene en la mente el espacio de arranque y consolidación<sup>8</sup>.

En el marco de estos argumentos, presentamos la idea de arquitectura de la mente, asociada con la acción comunicativa, en el sentido de que asumimos que el propósito de la acción comunicativa-cognitiva es incidir precisamente en la arquitectura mental, para consolidarla o recomponerla, con el propósito de lograr en los sujetos el desarrollo de habilidades, destrezas y actitudes que lo habilitan para resolver problemas, tomar decisiones, crear productos culturales-tecnológicos y emprender nuevos retos.

7 ACURERO, G (2001). “Modelos sobre la arquitectura de la mente”. Seminario sobre Filosofía de la Mente. Doctorado en Ciencias Humanas. Sesión n° 7. Universidad del Zulia. (Grabación). Maracaibo, Venezuela.

8 *Ibid.*, p. 20.

El concepto de arquitectura de la mente ha sido trabajado por diversos científicos cognitivos; así encontramos planteamientos modulares de Fodor<sup>9</sup>, el modelo de arquitectura compuesto por inteligencias múltiples de acuerdo con la idea de Gardner<sup>10</sup>, y la propuesta de Mithen<sup>11</sup>, que utiliza la metáfora de la catedral para analizar el proceso de evolución de la mente humana.

Aunque en unos y otros modelos se hacen planteamientos divergentes, coinciden en señalar que la estructura mental dispone de un poderoso arsenal, compuesto por un complejo sistema que permite crear, transformar y modelar las representaciones del mundo, procesos que se hacen más dinámicos al interactuar con las lógicas emergentes en la cibernética, en donde el sujeto requiere combinar los sistemas de percepción y procesamiento de la información que se recibe por los nuevos medios telemáticos.

El concepto propuesto de acción comunicativa-cognitiva, adquiere sentido en un contexto teórico que relaciona la comunicación con la cognición, específicamente una relación de causalidad, en la que se asuma que la comunicación es el motor que mueve y desarrolla el conocimiento; por ello, se requiere incorporar la idea de arquitectura cognitiva o arquitectura de la mente trabajadas desde las ciencias cognitivas, específicamente el modelo de arquitectura de la mente de Mithen<sup>12</sup>, mediante el cual es posible comparar la mente de una persona con una nueva catedral que se va construyendo a medida que esa persona pasa de la infancia a la madurez.

Este proceso se da dependiendo de los diseños arquitectónicos codificados en la constitución genética de esa persona, tal como la ha heredado de sus padres, y bajo la influencia del medio en el cual se desarrolla, ese medio conformado por sistemas socio-culturales y educativos en donde se insertan las organizaciones de conocimiento, entidades comprometidas de manera dinámica y activa con este proceso de desarrollo personal y social. Como todos nosotros tenemos una constitución genética y un medio evolutivo distinto, todos tenemos una mente única. "Pero como miembros de la misma especie, compartimos semejanzas importantes en los diseños arquitectónicos que heredamos y en las mentes que desarrollamos"<sup>13</sup>.

La propuesta de la mente-catedral que este autor expone, está impregnada de una fuerte metodología arqueológica, en donde el tiempo histórico estructurado en fases de desarrollo y evolución humana constituyen los criterios esenciales para la explicación de las tres fases de construcción de la mente-catedral. En el caso de este trabajo tomaremos las fases, para explicar que en cada una es posible identificar diferentes estadios de evolución de operaciones cognitivas, desarrolladas y consolidadas a partir de la interacción de los sujetos con diferentes tipos de organizaciones de conocimiento.

Si se quiere proponemos otro tipo de arquitectura cognitiva, la cual se va modelando por fases o niveles, dependiendo de las características sociales, educativas, culturales, psicológicas de los sujetos receptores, sus interacciones con el conocimiento en espacios de

9 FODOR, JA (1986). *La modularidad de la mente*. Editorial Morata. Madrid, España, p. 48.

10 GARDNER H (2001). *La inteligencia reformulada. Las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Paidós. Buenos Aires, Argentina, p. 36.

11 *Ibid.*, p. 40.

12 *Ibid.*, p. 46.

13 *Ibid.*, p. 53.



aprendizaje no formal y el tipo de organización de información en donde se realiza la mediación-interacción, es decir, serán diferentes los procesos de pensamiento y en consecuencia las arquitecturas cognitivas que se pueden desarrollar en los usuarios-receptores activos de una biblioteca escolar, pública, universitaria, o un centro de información especializado.

En cuanto a los tres primeros tipos de organizaciones de conocimiento, la acción comunicativa-cognitiva debe promover el aprendizaje que llamamos *tecnológico-informativo*, el cual contempla el desarrollo de la actitudes, habilidades y destrezas metacognitivas, habilidades para seleccionar, filtrar, procesar y expresar la información y el conocimiento, soportado en el uso estratégico de las tecnologías de información y comunicación; de manera de contribuir con el desarrollo de lo que también hemos denominado como *inteligencia investigativa*, aquella inteligencia que debe potenciarse desde las organizaciones de conocimiento, vinculadas directamente con los primeros años de la educación de los sujetos receptores activos, y continuar trabajándose en otros tipos de organizaciones de conocimiento de las instituciones de educación superior.

Planteamos entonces tres tipos de aprendizajes tecnológicos informativos y tres tipos de inteligencias investigativas, en función de las tres etapas de construcción de la arquitectura mental, según el Modelo de Mithen<sup>14</sup>.

Puede decirse, que las últimas tendencias sobre la educación de los sujetos apuntan hacia el desarrollo de estos tipos de aprendizajes e inteligencias, pues son los que se requieren en estos momentos, por adecuarse más a las complejidades y particularidades de producción y circulación del conocimiento frente a los desafíos de la globalización y la ciber-sociedad.

Una vez puntualizado el uso que se hará de la propuesta de la mente-catedral, pasemos entonces a describirla y a realizar las extrapolaciones a los ámbitos de las organizaciones de conocimiento.

### **C. PROCESOS Y PRODUCTOS DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA-COGNITIVA: EL APRENDIZAJE TECNOLÓGICO-INFORMATIVO Y LA INTELIGENCIA INVESTIGATIVA.**

Según Mithen<sup>15</sup>, existen tres fases que explican la evolución de la mente, éstas pueden compararse con la construcción de una catedral. En la primera fase, se encuentran las mentes dominadas por un área de *inteligencia general*, una serie de reglas para el aprendizaje general y para la toma de decisiones se hacen presentes en esta fase, si se busca el paralelo con la construcción de la catedral, diríamos que se trataría de mentes con una sola nave donde tienen lugar todas las operaciones, es decir, los procesos del pensamiento.

La información llega a esta nave mediante una serie de módulos sensorio-perceptuales de entrada que permiten el acceso de la información pero no para desplegar procedimientos cognitivos de alto nivel, sino que se trata de recibir información para ayudar a conformar una inteligencia general, caracterizada por aprendizajes lentos y producción de comportamientos relativamente simples.

14 *Ibid.*, p. 56.

15 *Ibid.*, p. 25.

Extrapolando esta fase o nave a los procesos que se pueden desarrollar en las organizaciones de conocimiento, podemos decir que se puede comenzar a desarrollar el “aprendizaje tecnológico-informativo inicial” y en consecuencia la “inteligencia investigativa” que denominamos de “primer orden”, porque los procesos mentales que se pueden estimular y desarrollar son aquellos relacionados con las operaciones mentales de bajo nivel, las cuales son susceptibles de comenzar a desarrollarlas a partir de la interacción y comunicación del conocimiento en las organizaciones de conocimiento escolares o vinculadas con los primeros aprendizajes de los sujetos, las operaciones que se pueden desarrollar en estos tipos de organizaciones son los procesos básicos del pensamiento: el aprender a observar, identificar, decodificar información textual, expresar la información y el conocimiento, comparar y relacionar.

Siguiendo con nuestra propuesta de extrapolación del modelo de Mithen<sup>16</sup>, encontramos una segunda fase: mentes donde la inteligencia general se ha visto complementada con inteligencias especializadas múltiples, dedicadas cada una de ellas a un área específica de conducta, y funcionando aisladamente unas de otras, es decir, de la única nave, se pasa a la construcción de “capillas” de inteligencias especializadas, de acuerdo con la idea de Gardner<sup>17</sup>, se trata del desarrollo de las inteligencias múltiples. Las capillas se van construyendo, a partir de aprendizajes más rápidos. Mithen<sup>18</sup>, en esta fase, plantea que la inteligencia general se mantiene, pero se incluyen otras “inteligencias” como la técnica, la lingüística, la social y la inteligencia de la historia natural. La inteligencia técnica que contendría los módulos mentales para la fabricación y manipulación de útiles y productos tecnológicos; la inteligencia lingüística, que no se sabe si pudo estar separada de las demás inteligencias de la mente, porque el lenguaje es fundamental en la creación de lo que Mithen<sup>19</sup> llama la fluidez cognitiva; la inteligencia social que sirve para interactuar con otros individuos humanos, e incluye módulos para “leer la mente”; y por último, la inteligencia de la historia natural, que comprende un conjunto de módulos para comprender el mundo natural.

Extrapolando estos planteamientos a los tipos de procesos cognitivos que se activan y desarrollan, a partir de la acción comunicativa-cognitiva que deben concretar las organizaciones de conocimiento, se tiene que es posible fomentar pautas de pensamiento y cognición propias de las diferentes disciplinas y áreas que se manejan en cada una de las organizaciones, dependiendo el tipo de conocimiento con el que se trabaja, que puede ser aprovechado para lograr modelar la arquitectura cognitiva de este nivel. Estos tipos de operaciones también se activan o desarrollan en las primeras experiencias de los sujetos con el conocimiento de las organizaciones de conocimiento.

La inteligencia técnica, esencial para la creación de productos tecnológicos, propios del aprendizaje práctico o del “hacer”, se activa en las organizaciones de conocimiento al proponer estrategias creativas, en la biblioteca pública, por ejemplo, luego de interactuar con actividades de tipo expositivo se invita a los sujetos a la representación de lo visual. Para el desarrollo de este proceso en el que se pasa de lo visual a lo representacional, es ne-

16 *Ibid.*, p. 26.

17 *Ibid.*, p. 16.

18 *Ibid.*, p. 27.

19 *Ibid.*, p. 20.

cesario que el sujeto aplique las operaciones aprendidas en la fase de inteligencia general, referidas a la decodificación de textos visuales.

Las otras dos inteligencias: la lingüística y la social también pueden desarrollarse y consolidarse desde las organizaciones de conocimiento, mediante la interacción del sujeto con el mundo del conocimiento, en términos comunicacionales podemos plantear que el lenguaje (desarrollado a partir del aprendizaje de la lectura y la escritura) es lo que garantiza la mediación, interacción y expresión de las representaciones mentales, de allí la importancia de desarrollar la inteligencia lingüística, porque es la que permite la sociabilidad, la relacionalidad de los sujetos y en consecuencia la transmisibilidad del conocimiento.

Mithen<sup>20</sup> plantea una tercera fase de evolución de la mente, según la cual las múltiples inteligencias, en términos de la catedral, las capillas se conectan unas con otras, produciéndose así un flujo dinámico de conocimientos e ideas entre las distintas áreas de la conducta, lo cual se traduce en la fluidez cognitiva. Los conocimientos atrapados en las paredes de la capilla pasan ahora a integrarse. Las diferencias entre las mentes de la fase 2ª y la fase 3ª son análogas a las que existen entre las catedrales románicas y las catedrales góticas, en donde el sonido y la luz que emanan de las distintas partes de la catedral pueden fluir libremente por todo el recinto, porque han desaparecido los obstáculos que en formas de gruesos y pesados muros y de bóvedas bajas caracterizaban la arquitectura románica. En un diseño gótico, el sonido, el espacio y la luz interaccionan para producir un sentido de espacio casi ilimitado, tal como podría suceder en el ciberespacio, en donde al permitir la ruptura de la verticalidad de la relaciones entre sujetos, la linealidad del acceso al conocimiento y la rigidez de las estructuras, se podría dar paso a un sistema representacional más abierto, holístico, e interactivo.

A partir de estas premisas, podemos plantear que lograr la fluidez cognitiva es sin duda el objetivo de las organizaciones de conocimiento, de manera de ofrecer a los sujetos las herramientas, las habilidades y las actitudes que los posibilitarán para insertarse activamente en la cibernsiedad, en la cual se requiere desarrollar y aplicar los procesos del pensamiento, la decodificación de información y conocimiento disponible en la red y su utilización para la resolución de problemas, la toma de decisiones y el emprender retos.

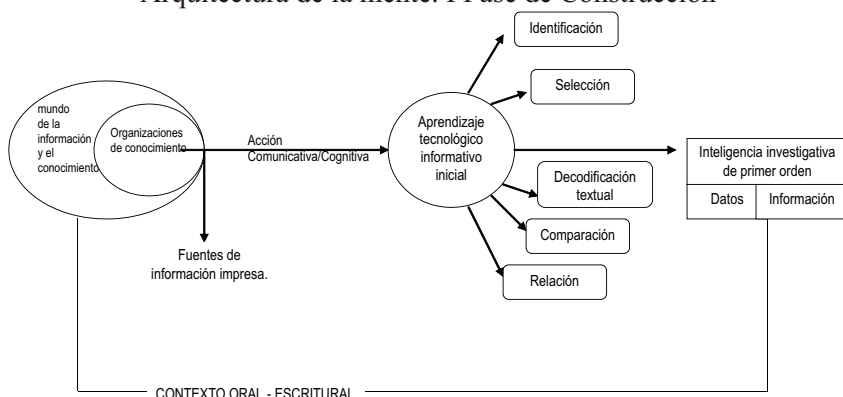
La propuesta de relación que hemos planteado entre la teoría de la arquitectura de la mente de Mithen<sup>21</sup> y nuestra idea de acción comunicativa-cognitiva desde las organizaciones de conocimiento, requiere puntualizar en los tres tipos de aprendizajes tecnológicos informativos y los tres órdenes de inteligencias investigativas que se buscan desarrollar en cada una de las fases de evolución de la mente.

Así tenemos que en la primera fase de evolución, para Mithen de “inteligencia general” es una fase en donde las operaciones cognitivas que se activan permiten consolidar un aprendizaje tecnológico informativo inicial y una inteligencia investigativa de primer orden (Figura 1), ya que se trata de impulsar en los sujetos la interiorización de los procesos básicos del pensamiento, aquellos que los habilitará para la selección, la búsqueda efectiva de información, la decodificación textual, la comparación y la relación; operaciones básicas necesarias para darles sentido a los datos que se reciben del mundo y convertirlos en información.

20 *Ibid.*, p. 26.

21 *Ibid.*, p. 12.

**FIGURA 1**  
**Arquitectura de la mente. I Fase de Construcción**



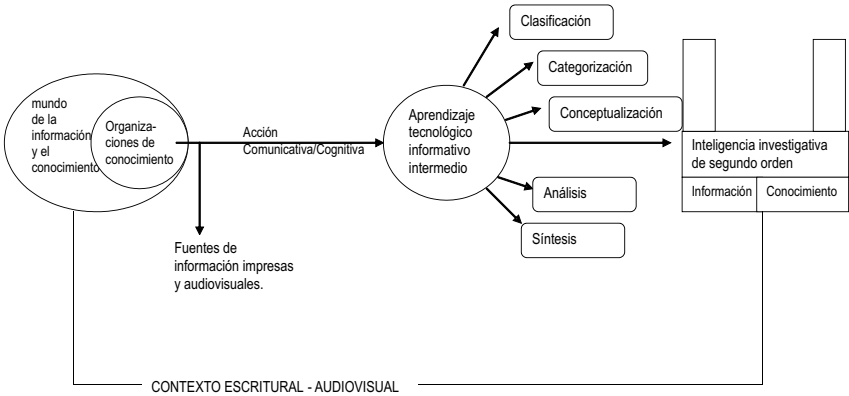
Fuente: Pirela, J (2003)

En la segunda fase de evolución, correspondiente a las inteligencias múltiples, pero fragmentadas, separadas unas de otras; las operaciones cognitivas típicas ubicadas en esta fase permiten consolidar un aprendizaje tecnológico informativo intermedio, en donde ya se manejan además de los procesos básicos otras operaciones mentales, como la categorización, la conceptualización, la clasificación, el análisis y la síntesis, procesos que conforman la inteligencia investigativa de segundo orden (Figura 2), porque se apoyan en las operaciones básicas, incluye otras de mayor nivel y se aplican a la conversión de información en conocimiento, es decir, se pasa del nivel de significado que se le da a los datos para convertirlos en información, al nivel de comprensión que se le atribuye a la información para convertirla en conocimiento.

La última fase, correspondiente a la fluidez cognitiva, como producto de la integración de las inteligencias y operaciones mentales separadas, requiere de un aprendizaje tecnológico-informativo avanzado, para lograr el desarrollo de una inteligencia investigativa de tercer orden (Figura 3), aquella que necesitarían potenciar los sujetos para interactuar con efectividad en la cibernsiedad. El aprendizaje tecnológico informativo avanzado se basa en las operaciones cognitivas típicas del aprendizaje tecnológico informativo inicial e intermedio y en las inteligencias investigativas de primer y segundo orden, y también plantea el desarrollo de habilidades y destrezas en el uso de los nuevos medios interactivos de comunicación, en donde se complejizan las formas y modalidades de acceso al conocimiento. Este tipo de aprendizaje y la correspondiente inteligencia que genera son las cúpulas que rematan nuestra propuesta de arquitectura cognitiva, una ciberarquitectura que tiene sus cimientos en los procesos cognitivos básicos y en la interacción de los sujetos en espacios no formales de aprendizaje como las organizaciones de conocimiento, espacios modeladores y potenciadores de la arquitectura mental del individuo, produciéndose lo que Castejón<sup>22</sup> denomina como “plasticidad cerebral”, ya que son espacios desde los cuales se

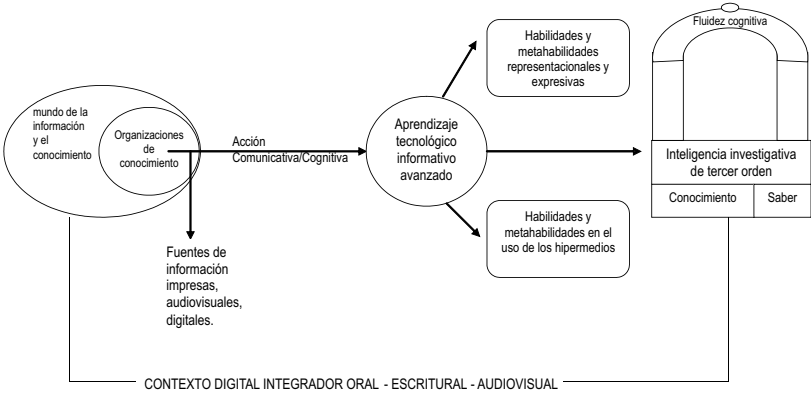
22 CASTEJÓN, O (2001). “Neurociencia cognitiva”. Seminario sobre Filosofía de la Mente. Doctorado en Ciencias Humanas. Sesión n° 4. Universidad del Zulia. (Grabación), Maracaibo, Venezuela.

FIGURA 2  
Arquitectura de la mente. II Fase de construcción



Fuente: Pirela, J (2003)

FIGURA 3  
Arquitectura de la mente. III Fase de construcción



Fuente: Pirela, J (2003)

pueden modificar los circuitos nerviosos y cambiar las sinapsis, referidas a los patrones y hábitos de procesamiento de información y construcción de conocimiento útil.

Si bien es cierto que el proceso de acción comunicativa-cognitiva, en tanto que acción mediada, alude a la instrumentación de estrategias comunicativas específicas, que impacta la arquitectura de la mente para consolidarla y recomponerla; también lo es que este proceso mediacional adquiere dimensiones complejas y estratégicas si se apoyan en las tecnologías digitales, que están abriendo nuevas posibilidades para el acceso, la representación y creación del conocimiento.

Esta realidad tecnológica no sólo está produciendo cambios técnicos y operativos, relacionados con el andamiaje del *software* y del *hardware*; sino que pueden generar cambios profundos en las maneras como se percibe, representa y simboliza la cultura, lo cual plantea la inclusión de nuevos elementos de juicio y análisis en la relación entre la ac-

ción comunicativa-cognitiva y la conformación de una arquitectura mental, que reconoce el ciberespacio como arquitectura, en términos de Anders<sup>23</sup>.

Siguiendo esta idea, Llinás<sup>24</sup> plantea que “durante la década de los 90 se ha experimentado el último evento de los avances comunicativos: el *World Wide Web*, lo que representa una ruptura en la comunicación, quizás sólo comparable con la invención de la escritura”. Esto hace pensar en la importancia que para la cultura tiene la irrupción de la Internet, ya que se llega incluso a decir que los impactos futuros que traerán estas tecnologías son difíciles de imaginar en este momento. Las tecnologías telemáticas sin duda le imprimen mayor dinamismo a la acción comunicativa-cognitiva, pero pueden introducir ruidos, aun cuando a primera vista, los funcionamientos del Web parecen tener algunos rasgos en común con el funcionamiento del cerebro, por su carácter de conectividad, integración y comunicabilidad entre componentes.

Aunque con la Internet no se apoya la construcción de una mente colectiva, si se favorece en muchos casos la interactividad y la reducción de distancias entre sujetos-emisores del conocimiento y sujetos-receptores del conocimiento, lo cual no era posible con los tradicionales medios masivos. Ello puede ayudar a dar un salto cualitativo en el proceso de crear sistemas comunicacionales que permitan compartir y con-saber, el norte de la auténtica comunicación centrada en la construcción de arquitecturas mentales.

### ***A MODO DE CONCLUSIÓN***

El artículo se planteó analizar, comparar e integrar planteamientos conceptuales de algunos teóricos de las ciencias cognitivas como Gardner, Fodor y Mithen, con el propósito de generar categorías explicativas del impacto que la ciber sociedad tiene en los procesos de mediación en las denominadas “organizaciones de conocimiento”. Las categorías propuestas son las de *acción comunicativa-cognitiva* y *arquitectura mental*, ésta última expresión se asume como metáfora susceptible de utilizarse como recurso heurístico para caracterizar, desde una perspectiva filosófico-cognitiva, el alcance de la acción de las organizaciones de conocimiento, entendiendo por éstas las bibliotecas, los archivos, los centros de documentación e información, organizaciones que deben trabajar en torno a procesos que le agregan valor a la información, para producir metainformación, mediante procedimientos de organización, sistematización y representación.

La acción comunicativa-cognitiva es una categoría derivada de la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas, cuya extrapolación al ámbito de las organizaciones de conocimiento plantea asumir la acción de tales organizaciones a partir de un proceso cooperativo de interpretación, sobre la base de la detección de necesidades de información y cognición de los sujetos receptores, para posteriormente concretar la mediación, que implica ese “referirse a algo” en el mundo objetivo, social y subjetivo.

La acción comunicativa-cognitiva desarrollada deliberadamente en los ámbitos de las organizaciones de conocimiento, facilita procesos de aprendizaje tecnológico y en consecuencia de inteligencia investigativa, mediante la cual los sujetos incidirían en los entornos sociales, educativos y culturales de hoy para transformarlos y recomponerlos.

23 ANDERS, P (2001). “Hacia una arquitectura de la mente”. (Disponible en línea) <http://www.uoc.edu/caiia-star-2001/esp/articulos/anders0302/anders0302.html>. Consultado: 28-03-05.

24 LLINÁS, R (2001). *I of vortex. From neurons to self*. The MIT Press. p. 28.



### Algunas reflexiones en torno a la actualidad de la dialéctica hegeliana

#### Some Reflections on the Current Status of the Hegelian Dialectic

Alex PIENKNAGURA

*Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela*

#### RESUMEN

En este trabajo, dirijo mi atención a la escritura dialéctica inaugurada por Hegel. La interpreto como una fuente de desmitificación y resistencia frente a la cosificación. El concepto positivista de hechos verificables ha moldeado la estructura y el funcionamiento de un mundo orientado hacia la división del trabajo, la buena marcha del mercado y el aparato administrativo, y la toma de decisiones por parte de expertos. Sin embargo, nuestro extrañamiento frente a nuestras creaciones es a la vez causa, efecto y emblema de la transformación de la dominación de la naturaleza en su progresiva destrucción. Mientras, son ideológicas las representaciones en las que se afina el encasillamiento social.

**Palabras clave:** Hegel, dialéctica, cosificación, extrañamiento.

#### ABSTRACT

In this work, attention is directed to dialectical writing as it was introduced by Hegel. This writing is interpreted as a source of demythologizing and resistance in the face of reification. The positivist concept of verifiable facts has molded the structure and workings of a world oriented towards the division of labor, the proper functioning of both the market and the administrative apparatus and decision-making by experts. However, our alienation from our own creations is at once a cause, an effect and an emblem of transforming the domination of nature into its progressive destruction. Meanwhile, forms of social compartmentalization rest on ideological representations.

**Key words:** Hegel, dialectical, reification, alienation.



**INTRODUCCIÓN: EL TIEMPO HISTÓRICO COMO CONCEPTO**

En un pasaje conocido del prefacio de los *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel caracteriza la filosofía como *ihre Zeit in Gedanken gefasst*, como “su tiempo aprehendido en pensamientos”<sup>1</sup>. De otro lado, la famosa imagen del Búho de Minerva pone de relieve la idea de que el conocimiento filosófico no está reductivamente referido a lo que cierto sentido común podría tener por *presente*. Un presente tal sería plena e inmediatamente visible, objetivable, mientras que para Hegel la realidad, no sólo que no es inmóvil, sino que además está conceptualmente estructurada y moldeada. Como sostendré más adelante, el solo uso de términos deícticos versátiles como “esto”, “aquí” y “ahora” dirigido a señalar lo presuntamente singular pertenece para la *Fenomenología del espíritu* a un estado primitivo de la conciencia, a saber, al estado en el que gobernada por la llamada certeza sensible ignora su participación activa en los procesos de significación del mundo. Por otra parte, la idea de la filosofía como coronación conceptual de su propio tiempo es normativa. En ningún caso presupone que todas las corrientes de pensamiento que se han presentado como filosóficas constituyen una coronación tal, ni pretende dar cabida al mayor número posible de hechos, entendidos éstos en la línea de un empirismo craso. Como ya he sugerido, para Hegel los hechos no son aislables como hechos independientes de la actividad conceptual del sujeto. Dicha idea expresa el proyecto de Hegel de estructurar un sistema filosófico cuya contemporaneidad residiría en haber dilucidado la verdad de su época<sup>2</sup>. Como es sabido, Hegel entiende la verdad de manera compleja, como una síntesis del proceso histórico y sus resultados. No obstante, Georg Lukács sostiene que, a diferencia de la *Filosofía del derecho*, la *Fenomenología del espíritu* pretende pronosticar el sentido de su época. Le parecía a Hegel que con la universalización napoleónica de los ideales de la Revolución Francesa quedarían sentadas las bases políticas para la instauración de una eticidad centrada en el reconocimiento intersubjetivo. Si la interpretación de Lukács se sostiene, la *Fenomenología* esbozaría una *sui generis* hermenéutica de la historia que se estaba labrando en la Europa de su tiempo, *sui generis* en vista de su intención de dilucidar el futuro. Conforme a la interpretación lukacsiana, entender correctamente el presente en el marco de la política del tiempo histórico asociada a la *Fenomenología del espíritu* es entenderlo, no como una época clausurada, sino como un período al cual el progreso le es inherente. En todo caso, las dos obras que he mencionado buscan estructurar una filosofía en cierto sentido presencial. Se trata de pensar el presente, y ello implica para Hegel explicitar autoconscientemente la incrustación de la actividad pensante en una realidad procesiva. Implica, si se quiere, explicitar el estatuto óntico de la lógica. Se trata de estar presente en la actualidad significándola, subsumiéndola a conceptos, elevándola –diría Hegel– al pensamiento. Pero ya la *Fenomenología del espíritu* se deslinda expresamente tanto de las crónicas como del positivismo historiográfico; el presente no está pensado ahí como tajantemente separado del pasado y el porvenir. Hegel pretende demostrar que se ha vuelto concebible la culminación de la historia humana, no

1 HEGEL, GFW (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, p. 19.

2 Véase “Georg Lukács: Nachwort”, en: HEGEL, GWF (1973). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/M: Verlag Ullstein, pp. 451-588.

en un sentido físico ni apocalíptico del fin de los tiempos, sino en el sentido de que estarían dadas las condiciones políticas de posibilidad para la plena realización de la esencia de los seres humanos.

El escepticismo y el desprestigio que en algunos círculos académicos e intelectuales, particularmente en Francia y el mundo anglo-sajón, asechan de un tiempo acá a la obra de Hegel presenta un desafío para mi interpretación de su filosofía como una filosofía que no ha caducado y que, particularmente en lo que a la exposición dialéctica del pensamiento se refiere, mantiene su vitalidad. Entre los blancos de la crítica a Hegel habría que destacar su visión estatalista del poder político y su concepto –por cierto, muy abusado posteriormente– de dialéctica, el cual está supeditado a la idea de totalidad. Habría que destacar, además, su *prima facie* contraintuitiva tesis de la racionalidad de lo real<sup>3</sup> y su pretensión de haber coronado la historia del pensamiento filosófico. Mientras, si la influencia y la importancia de la obra de Hegel se redujesen en la actualidad a un interés más bien museológico de uno que otro filósofo académico, ello pondría en entredicho la tesis de Hegel de que su filosofía especulativa cierra, por así decirlo, el círculo del saber occidental habiendo captado el sentido de su época como una época en la que la idea del perfeccionamiento del mundo humano, lejos de ser una quimera, empieza a articular la vida en sociedad. Es decir que pondría en entredicho la intención expresa de Hegel de eternizar su filosofía como la filosofía de todo presente venidero. Independientemente de las diferencias entre las múltiples escuelas filosóficas, una de las características de la filosofía del último siglo ha sido, a partir de la crisis del espíritu de sistema desencadenada en buena medida por las críticas a Hegel posteriores a su muerte, la de ensayar un lenguaje cónsono con reflexiones acerca de los límites o, en su defecto, la obsolescencia del conocimiento filosófico. Claro que los intentos de destruir la filosofía académica a la par de la metafísica de la subjetividad, resolver de una vez por todas los problemas tradicionales de la filosofía debidos –supuestamente– a malos empleos del lenguaje, sustituir la presuntamente oscura jerga filosófica por el lenguaje ordinario, hacer efectivos por la vía de la praxis los ideales de autodeterminación, justicia, solidaridad y felicidad, o como fuere, no han dejado de enriquecer la discusión en las instituciones filosóficas y, en muchos casos, fortalecerlas.

Ahora bien, una filosofía orientada al pasado no es intrínsecamente incompatible con la interpretación del presente. Es más, puede tácitamente arrojar luz sobre la contemporaneidad. Pero si comprendo bien a Hegel, una filosofía referida al pasado que no incorpore el pensamiento acerca de su modo de hacer presente el pasado distorsiona el pasado e incumple la tarea que corresponde a todo filósofo, la tarea, a saber, de entretejer su autorreflexión con la dilucidación conceptual del mundo histórico. Una filosofía tal no está a la altura de la tarea que Hegel impone al verdadero filosofar, a saber, la tarea de labrar el terreno de la autoconciencia. Para Hegel, son falsos tanto un subjetivismo enraizado en la idea de un sujeto monádico y ahistórico como un objetivismo fincado en la idea de una sustancia histórica desprendida de las formas en que los seres humanos la han con-

3 Como ya he advertido, el concepto hegeliano de realidad que aquí interesa no remite a una facticidad terminada de una vez por todas que el sujeto cognoscente debería limitarse a constatar. Se trata, más bien, de una realidad teleológicamente entendida, una realidad producida (*verwirklicht*) por animales racionales que verían plenamente realizada su racionalidad.

ceptuado, experimentado y transformado. Siguiendo a Gadamer, el intento de objetivar el pasado fracasa en tanto que parte de una premisa falsa, a saber, que las preguntas y los intereses que animan a los historiadores contemporáneos dejan incólumes los materiales archivísticos y demás fuentes del conocimiento histórico. Tales preguntas e intereses están condicionados por el pasado. Claro que es descaminado el ideal de estar a tono con los tiempos que corren, si ese ideal presupone la inteligibilidad y la claridad de un tiempo presente clausurado. La experiencia humana del tiempo no se basa en la imagen espacial del tiempo como una línea en la que el pasado, el presente y el futuro aparecen nítidamente separados, como si cada cual fuese una unidad discreta. En todo caso, tanto teórica como prácticamente es muy difícil asir con exactitud el presente. Al margen de intentos de objetivar el tiempo por la vía de descripciones en tercera persona, los recuerdos, los traumas, la memoria, así como la historia pensada y experimentada como maestra de la vida, por una parte, y las expectativas, la anticipación imaginativa del porvenir, las esperanzas, los planes de vida, la angustia y el miedo, por otra, determinan la experiencia de lo que suele llamarse *presente*.

Entre las causas de la crisis del hegelianismo en las últimas décadas me parece que está el descuidado uso —ya sea amarillista, mistificante, formulista o dictatorial— que se le ha dado a la palabra *dialéctica*. La aplicación inflexible de la tríada *tesis-antítesis-síntesis* a cualesquier contenidos sociohistóricos, su petrificación como método dialéctico, no se corresponde necesariamente con la inclinación del propio Hegel hacia un conocimiento sustantivo del mundo histórico, hacia una escritura que sea *sachlich*, compenetrada con las cosas mismas. Adorno llama la atención sobre la distorsión de la que fue objeto el concepto de dialéctica bajo la égida del robótico DIAMAT<sup>4</sup>. Transformada en un dispositivo de activación de reflejos condicionados, de operaciones mentales mecánicas, la palabra *dialéctica* no se condice con los compromisos de Hegel y Marx con la idea de que el ser humano es perfectible y de que su posible perfeccionamiento sería un proceso liberatorio. En la órbita soviética, una atrofiada visión de la dialéctica fue puesta al servicio de una política represiva, que en la línea de una de las expresiones de la voz narrativa de *El Castillo* de Kafka no tenía paciencia alguna para ver como podrían progresar las personas. Por su parte, Vincent Descombes afirma que hubo una época en Francia en la que el prestigio de la dialéctica se supeditó a que se la entendiera como numinosa, como un éter indefinible. Violar el tabú de su inefabilidad podía ser visto como una afrenta<sup>5</sup>. Recuerdo también haber escuchado en el postgrado la opinión de personas aparentemente muy seguras de sí mismas según la cual todo es dialéctico. Sospecho que esa opinión inelástica —Hegel la hubiese caracterizado como una determinación fija y unilateral— se ve envuelta en una paradoja autorreferencial, pues si algún sentido rescatable tiene la dialéctica ciertamente es el de constituir respecto del mundo histórico un conocimiento ramificado, matizado y abierto a la sofisticación de conceptos y proposiciones aislados.

En lo que sigue, interpretaré la expresión *dialéctica hegeliana* como referida a una práctica discursiva que Hegel introduce y que, a mi juicio, Adorno modifica y mejora.

4 Las siglas se refieren al materialismo dialéctico (*dialektischer Materialismus*) oficial de la órbita soviética. Véase ADORN, Th (1997). "Marginalien zu Theorie und Praxis", en: GS 2. Ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 759-782.

5 Véase DESCOMBES, V (1998). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. Madrid: Cátedra, p. 28.

Defenderé la dialéctica, tal como de manera introductoria la caracterizaré, como una fuente de desmitificación y de resistencia frente a los efectos políticos de ciertos usos clasificatorios del lenguaje. Ahora bien, la expresión *dialéctica hegeliana* podría dar a suponer que Hegel defiende su caracterización del desarrollo de la conciencia como uno entre varios modos de expresión que se han dado en el marco de la agonística historia de la filosofía. De otro lado, la expresión podría verse asociada, como en Marx, a una política deliberada del lenguaje filosófico, político, histórico y económico. O podría implicar que Hegel toma partido a favor de un método abstracto, un estilo filosófico o algún lenguaje formal. Hegel sostiene, en cambio, que su filosofía no constituye un lenguaje formal, y que es, más bien, el cúmulo de contenidos derivados de la contemplación del sinuoso y conflictivo proceso histórico. Su filosofía especulativa se entiende a sí misma como una síntesis conceptual que pone de manifiesto el sentido teleológico y la verdad de la historia de un conocimiento que progresivamente se va perfeccionando para culminar en la identidad diferenciada<sup>6</sup> entre sujeto y sustancia. Pretende documentar el desarrollo de la razón en la historia, entendiendo dicho desarrollo como el despliegue de la interacción y progresiva convergencia entre el pensamiento y el ser. La conciencia, según Hegel, pasa a lo largo de la historia por desdoblamientos, inversiones, repliegues y etapas expansivas. Hegel busca conciliar —o, tal vez, superar de manera conservadora, en el sentido de la palabra *Aufhebung*— dos posturas ontológicas contrapuestas: la que se centra en la idea de la fundamental inmutabilidad del mundo y la que lo interpreta como un incesante fluir. Según Hegel, el conocimiento filosófico se realiza como espíritu absoluto, expresión que entre otras cosas designa la pretendida identidad de una razón autoconsciente y la realidad. Hegel evoca la culminación de un proceso histórico en el que se han ido sentando las bases categoriales y políticas para que el mundo histórico se vuelva inteligible como un mundo hecho conforme a la voluntad de seres humanos autoconscientes.

### **LA FILOSOFÍA HEGELIANA DE LA HISTORIA Y LA DIALÉCTICA DE LOS CONCEPTOS**

Hegel caracteriza la meta del desarrollo cognitivo, ético y político de la especie humana como el estado de implicación mutua entre el conocimiento de sí de los sujetos y su conocimiento del mundo como un mundo suyo, es decir, como un mundo que han producido y del cual se han apropiado conceptual, desiderativa y afectivamente. Cabe recordar, brevemente, que Hegel pretende haber superado el conocimiento meramente representativo. En la introducción a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* afirma que “...no es lo mismo tener sentimientos o representaciones, *determinados y penetrados* por el *pensamiento* que tener *pensamientos sobre ellos*...”<sup>7</sup>. El conocimiento filosófico, tal como Hegel lo concibe, articula la presentación de los resultados con la reconstrucción racional de su génesis. Para expresarlo de manera esquemática, entre las capas que, a juicio de Hegel, constituyen la ciencia filosófica están las siguientes. Por una parte, Hegel se refiere a la latencia de tal o cual posición de la conciencia, como por ejemplo el estoicismo que anida en la actitud de resignación y paciencia del esclavo quien por temor al “amo absolu-

6 Identidad aquí no quiere decir homogeneidad.

7 HEGEL GFW (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 101-2.

to", es decir, la muerte, se subordina al poder relativo y progresivamente menguante de un amo dependiente de la capacidad del esclavo para satisfacer mediante el trabajo las necesidades básicas asociadas a la supervivencia. Por otra parte, está la expresión o, si se quiere, la exteriorización, la objetivación, de los valores, las normas, las costumbres, las opiniones, los hábitos y las ideas acerca de la verdad, el bien, la belleza asociados a tal o cual posición de la conciencia, como por ejemplo la difusión y escolarización del estoicismo y su penetración de las estructuras estatales romanas. Por último, está la mirada especulativa, más bien retrospectiva del filósofo, quien mediante su interpretación asigna su lugar a cada una de las determinaciones. Lo especulativo en Hegel no tiene el sentido corriente de lo vinculado a la mera elucubración y al libre juego de la imaginación. Etimológicamente *especular* se relaciona con observar. La ciencia filosófica defendida por Hegel se centra en la mirada del filósofo que se ve a sí mismo en el mundo histórico que lo constituye. Mientras, una eticidad llevada a feliz término se fundamentaría, para Hegel, en el pleno reconocimiento mutuo de sujetos autoconscientes. No obstante la acusación que se le ha dirigido a Hegel de haber sentado las bases filosóficas para un estatismo iliberal, por no mencionar los intentos de hacerlo corresponsable del totalitarismo, la relación bicondicional a la que me he referido entre dos conceptos, el de sujetos autoconscientes y el de sujetos que superan la historia de la enajenación del ser humano respecto del mundo histórico, supone, si mi interpretación de las tendencias políticas de la *Fenomenología* es viable, que Hegel confiere autonomía relativa a la subjetividad, uno de cuyas condiciones históricas de posibilidad es el individuo moderno socializado como tal. No es una subjetividad encerrada en el solipsismo, que, en cualquier caso, está históricamente determinado. Las síntesis hegelianas no anulan las diferencias entre posiciones contrapuestas, ya sea que se trate de idearios, instituciones, corrientes políticas o conceptos.

Si interpreto correctamente a Hegel, no podemos conocer la realidad si pretendemos neutralizar los efectos transformadores que nuestras acciones —incluidos los actos lingüísticos— tienen sobre ella. La falsificamos si tratamos de borrar las huellas de la presencia humana en el mundo. Conocer la realidad implica pensar el pensamiento como constitutivo de dicha realidad. Hegel recurre frecuentemente a palabras como *wirklich* y *verwirklichen* (*real* y *realizar*), derivadas del verbo *wirken*, que significa *obrar, efectuar, producir, hacer*. De acuerdo a la *Fenomenología del espíritu*, el conocimiento filosófico se afina en la reconstrucción de la evolución de conceptos como los de ser, negación, deseo, libertad, conciencia y saber, rastreando su desarrollo desde lo que son en sí mismos a lo que llegan a ser para la filosofía especulativa. No queda claro, sin embargo, si el *en sí* hegeliano es puramente descriptivo, si algún sentido tiene hacer referencia a lo puramente descriptivo. Podría ser que estuviese desde un principio gobernado por un interés reconstructivo. Como sea, Hegel define la *Fenomenología* como la ciencia de la experiencia de la conciencia<sup>8</sup>, y más precisamente como la documentación del tránsito de la

8 El concepto hegeliano de espíritu contribuyó a que más adelante se problematizara lo que Habermas ha llamado *filosofía de la conciencia y filosofía sujetocéntrica*. Hegel, eso sí, no esclarece bien los significados que atribuye a la palabra *conciencia*. Por lo general, la palabra denota las diversas etapas formativas de un mundo intersubjetivo plenamente articulado, y suele estar adjetivada. Hay referencias, por ejemplo, a la conciencia estoica, la conciencia piadosa y la conciencia inmutable. De otro lado, conforme a la definición de la *Fenomenología* como ciencia de la experiencia de la conciencia parecería que el término *conciencia* englobara la totalidad del proceso fenomenológico. En el prólogo, da la impresión que la conciencia está definida en términos de la *res cogitans* cartesiana, mientras que —como ya se ha indicado— la palabra *espíritu* hace re-

conciencia natural hacia la captación de la identidad entre lo real y lo racional, hacia lo que en un sentido manifiestamente alejado del cientificismo hodierno Hegel llama *ciencia*. Entender los procesos contemporáneos de significación implica, siguiendo a Hegel, rastrear las huellas que las formas pasadas de la conciencia han dejado en el presente. No se evade el problema de las condiciones de verdad de los conceptos argumentando que el acceso a la realidad, por la vía —por ejemplo— de la observación y la experimentación, es directo, y que por lo tanto no está conceptualmente mediado.

La crítica hegeliana a la certeza sensible ilustra la noción de mediación conceptual. Si bien se suele asociar lo abstracto a lo que no está inmediatamente dado, Hegel piensa que lo más abstracto es la suposición según la cual las experiencias sensoriales son directas, es decir, que carecen de toda mediación conceptual. La experiencia de la inmediatez de las sensaciones es abstracta en el sentido de que soterra la naturaleza universal de los conceptos que la condicionan. La capacidad humana para identificar un tiempo y un lugar específicos depende de conceptos que pueden ser usados para identificar otro tiempo y lugar específicos. Y depende, además, de que podamos recordar cómo usar términos deícticos. Las palabras *esto*, *aquí* y *ahora* son generalizables por antonomasia. La idea de que todo intento de identificar lo singular tropieza con la ineluctable naturaleza conceptual del lenguaje —Hegel diría: con la universalidad de los conceptos— está entre los hilos conductores de su filosofía. Inclusive si nos limitamos a pronunciar un nombre propio, introducimos ese nombre —así sea tácitamente— en una red de significaciones. Por ejemplo, una de las condiciones sociales de posibilidad de la práctica de nombrar es el ejercicio intersubjetivo de la mimesis y la memoria: de pequeños, vemos y oímos a los adultos hacer uso de los nombres, uso que vamos emulando sobre la base de nuestra capacidad para retenerlo en la memoria.

Hegel supone que el significado teleológico o, si se quiere, la razón de ser de la dinámica generada por las contradicciones internas tanto del pensamiento como del ser —incluidas, claro está, las que caracterizan a la experiencia de la certeza sensible— llega a cristalizar propiamente con el perfeccionamiento del conocimiento. El concepto de saber absoluto está entre los conceptos más enigmáticos de la filosofía hegeliana. No es clara, por ejemplo, la relación entre el intento de Hegel en la *Fenomenología* de poner en evidencia —en vez de simplemente mencionar— los giros, desdoblamientos e inversiones conceptuales, que a su juicio expresan el significado de las cambiantes relaciones entre el pensamiento y su contexto histórico, y el estado tanto contemplativo como participativo<sup>9</sup> que el concepto de saber absoluto evoca. Hegel afirma en el prólogo de dicho libro que el desarrollo del conocimiento filosófico debe indefectiblemente pasar por la inmersión en la dinámica de los conceptos, a los cuales se refiere ahí de modo metafórico como suscep-

ferencia a la posible objetivación en el mundo de la política moderna de significados intersubjetivamente compartidos. En general, el sustantivo *conciencia*—que me parece más difícilmente comprensible que los verbos asociados al concepto de actividad mental, sea ella específicamente lingüística o, más ampliamente, neurofisiológica—suele estar referido en Hegel a los deseos, las pasiones y los pensamientos de sujetos que permanecen extrañados del mundo objetivo. Como sea, conviene recordar que las reflexiones de Hegel son anteriores al giro lingüístico.

- 9 Como he sostenido anteriormente, el saber absoluto se desmarcaría de la reflexión representacional. No sería un saber *sobre* el ser, y por ende divorciado del ser, sino que sería un saber orgánicamente articulado con la experiencia.



tibles de vivir y fenecer. Para Hegel, la elaboración del conocimiento filosófico no puede rehuir la recapitulación de la “muerte” de las posiciones históricas de la conciencia. Parece, entonces, que el saber absoluto fuera una lógica conciliatoria o, en la línea de una metáfora médica de la que se sirve Hegel, la sutura de las heridas acumuladas a lo largo de la tortuosa y conflictiva dinámica de la conciencia, sin que ello implique que la razón plenamente autoconsciente esté gobernada por dicha dinámica. Uno se pregunta si un saber tal es humanamente posible. Mientras, a pesar de la crítica de Hegel al formalismo de Fichte y Kant, da la impresión de que el saber absoluto no puede sino mantenerse escindido, en calidad de ideal, de una filosofía como la del propio Hegel que ha estado, más allá de toda duda, incrustada en el politizado mundo histórico. Cabe recordar que mediante lo que denomina como el trabajo del concepto Hegel busca rastrear la desgarradora y angustiosa experiencia de la conciencia y que concibe la dialéctica de la conciencia como autotéticamente encaminada hacia la instauración de un mundo social translúcido en tanto que expresión plena de la naturaleza esencialmente libre del sujeto autoconsciente. Se podría agregar que Hegel traça una analogía social de una idea que tiene raíces profundas en la historia de la filosofía, a saber, la idea de una elevación encaminada hacia el autodomínio. En Hegel, el ascenso espiritual pasa por la elaboración de las contradicciones immanentes tanto de las significaciones como de las prácticas sociales y concluye con una síntesis conceptual restaurativa. Como ya se ha advertido, dicha síntesis sería la columna vertebral y, a la vez, encarnaría el sentido y la verdad de una versión moderna de la polis, es decir, de la mentada comunidad de sujetos que se reconocerían mutuamente como autoconscientes. Podría ser, sin embargo, que lo que Hegel llama *espíritu absoluto* fuese una abstracción como las que en nombre de un conocimiento sustantivo él pretende evitar. Una dinámica de los conceptos de ser, sustancia, pensamiento, sujeto, objeto, deseo, libertad, escepticismo, ciencia, autoconciencia y percepción, entre otros, parece desembocar al final de una teleología optimista, tal vez edificante —a pesar de la intención expresa de Hegel de decantarse por una ciencia filosófica— en una imagen de reposo, de armonía entre el pensamiento y el ser<sup>10</sup>. Sobre la base de las distinciones entre lo esencial y lo inesencial y entre lo históricamente efectivo y lo intrascendente, Hegel asume en la *Fenomenología* que la Revolución Francesa, la contribución de la Reforma al desarrollo de la responsabilidad individual y el principio idealista de la espontaneidad de la autoconciencia, sientan las bases para la realización de la libertad universal de la subjetividad y la armonía a la que acabo de hacer referencia. Podría ser que utópicamente se estuviese proyectando la reconciliación, tanto cognoscitiva como práctica, de los sujetos con su mundo, en cuyo caso la pretensión de elaborar un conocimiento filosófico recuperativo y consumado no habría sido satisfactoria. Cabe acotar que, como el propio Hegel sostiene, no es del caso que el pensamiento utópico se deslinde necesariamente de la historia, que —de acuerdo a un prejuicio muy difundido— no sea más que un espejismo o una fantasía alejada de la realidad. Los ideales y las expectativas están incrustados en el mundo histórico. Reflejan deseos, intereses, experiencias y necesidades, y son fuentes posibles del cambio social.

La dinámica de los conceptos a la que me he referido no presupone que los significados sean indeterminables. No se trata de una semántica que, supeditada a una ontología

10 Véase, no obstante, la excelente interpretación que Herbert MARCUSE ofrece del concepto hegeliano de saber absoluto en *Eros y civilización*. Barcelona: Editorial Ariel, 1981 y 2002, pp. 111-6.



heracliteana, evoque lo que sería la indetenible fluidez de los sentidos lingüísticos asociados a los estados ya superados de la conciencia. Hegel en ningún caso asume que los significados de los conceptos sobre los que versa la *Fenomenología* son inasibles. Tampoco piensa la actividad conceptual como si se asemejara a lo que la crítica literaria ha llamado *flujo de la conciencia*, ni concibe la historia del pensamiento como una suerte de *libre asociación de ideas*. Hegel afirma que las posiciones de la conciencia natural –tal como lo implica la palabra *posición*– son determinables, y que como tales han demostrado ser unilaterales y transitorias. Ello presupone la problemática categoría de totalidad, y el concepto a ella vinculado de unidad de la vida. Es sobre la base de la idea de la unidad de la vida que Hegel hace caracteriza como limitados y aislados a los elementos de las oposiciones binarias que le ocupan, como por ejemplo los polos de las distinciones entre sujeto y objeto, pensamiento y ser, forma y contenido, desarrollo y resultado, entre otros. La unidad original de la vida se habría roto con la irrupción de la historia de la dialéctica de ser y pensamiento, mientras que su restauración luego de un proceso de ramificación y enriquecimiento se habría vuelto cognoscible. Los conceptos y las proposiciones aislados son incompletos. Un concepto por sí solo no es inteligible. Las proposiciones, por su parte, no están clausuradas semánticamente. Hegel contribuye a sentar las bases para lo que en el ámbito estadounidense se ha venido a llamar *semántica holista*, valga el anglicismo. En la *Fenomenología*, la elaboración de los conceptos y las afirmaciones pasa por el intento de pensar la síntesis de lo posible y lo actual, lo implícito y lo desarrollado, lo concebido como proyecto y lo plenamente realizado, lo irreflexivamente llevado a cabo y lo autoconscientemente practicado. Hegel postula, por ejemplo, la unidad de la identidad y la diferencia entre dos aspectos de la esclavitud: de un lado está el esclavo que por miedo a la muerte –la cual se ve caracterizada en la *Fenomenología* como el amo absoluto– trabaja y obedece ciegamente; de otro lado, el esclavo que empieza a producir su autonomía experimentando su actividad como medio para dar forma a la naturaleza y para irse formando a sí mismo como un ser autoconscientemente libre. La esclavitud ES circunstancial, mas no irremisiblemente un estado de postración abyecta, pero también ES potencialmente, en tanto que elemento constitutivo de la memoria histórica de una humanidad emancipada, proceso de construcción de la libertad. La idea de síntesis supone que una libertad autoconsciente implica necesariamente la anamnesis del trabajo, de la lucha por el reconocimiento, que la hizo posible. Hegel asume, además, que las formaciones sociales, políticas, económicas y culturales pertenecientes a estados formativos en el proceso fenomenológico contienen la semilla de su propia transformación. Toco así la tesis del carácter inmanentemente contradictorio de las posiciones de la conciencia y, se podría agregar, de las instituciones, los objetos materiales, los movimientos políticos y demás aspectos de la vida en sociedad. Cabe acotar que la palabra *contradicción* no tiene acá el sentido que se le da en el campo de la lógica formal. Asumo que Hegel la usa, más bien, para referirse a la naturaleza intrínsecamente relacional y, a la vez, oposicional de los significados. Por ejemplo, el sentido de la ciencia experimental moderna no es comprensible si se pierde de vista el proceso de consolidación de dicha ciencia por la vía de la exclusión del animismo, la magia, la astrología, la alquimia y la superstición, entre otros. Tal vez se podría afirmar que el ser de la ciencia experimental moderna incorpora el que no sea todo aquello de lo que se ha ido deslindando.

También la dialéctica del escepticismo desarrollada en el capítulo sobre la autoconciencia ilustra el sentido que Hegel confiere a la unilateralidad y transitoriedad de los intentos de representar la relación entre la conciencia y su entorno. Cabe acotar, eso sí, que las referencias al escepticismo en la *Fenomenología del espíritu* no son muy preci-

sas. Se puede señalar, en general, que el escepticismo es necesariamente parcial e intermitente. No puede extenderse simultáneamente a todo aspecto de la vida, ni sostenerse *ad indefinitum*. Más allá del ámbito del conocimiento proposicional, hay toda una gama de saberes entrelazados con la experiencia vital, que suelen permanecer sin explicitar y posibilitan los movimientos corpóreos de quienes alberga opiniones escépticas sobre esto o aquello. Pienso en saberes asociados a prácticas como tales como cruzar la calle, pagar la cuenta de la luz o comprar un boleto para asistir a una función de cine. Inclusive un estado crónico de desorientación o, si se quiere, una vida a la deriva, activan cierto *savoir-faire*, por más rudimentario que éste pueda parecer. Hegel asume que la conciencia escéptica no puede evitar la inestabilidad y, en última instancia, la propia disolución. La idea hegeliana de la insostenibilidad de la conciencia escéptica —es decir, la idea de que no puede tratarse de una posición experiencial, semántica y cognoscitiva absoluta— está supeditada a una visión teleológica de la historia. Dicha visión se apoya en la idea de que la verdad y la identidad de la identidad y la diferencia entre sujeto y objeto son cognoscibles. Como he sostenido anteriormente, Hegel afirma que el tránsito hacia el conocimiento perfeccionado pasa por la transformación de la conciencia representacional en autoconciencia plena, y ello implica tanto que el sujeto se conciba a sí mismo como conocedor y, a la vez, realizador del mundo como que se conciba a sí mismo como miembro de una eticidad fincada en el reconocimiento intersubjetivo. En la línea de Hegel, si representamos la alteridad del prójimo como absoluta, si lo vemos como un otro finito y autoconenido, no sólo que simétricamente nos cosificamos a nosotros mismos como un otro finito y autoconenido para el prójimo, para el otro, sino que por sobre todo soslayamos el horizonte hermenéutico intersubjetivo en el que anida tanto el sentido universal de la palabra *otro* como nuestra atomista y por ende pobre comprensión de nosotros mismos y los demás. De ello se sigue que, para Hegel, la división entre una subjetividad monadicamente encerrada en su escepticismo y un mundo tenido por irrelevante e insustancial es una figura subdesarrollada del pensamiento. Una conciencia escéptica que dichosamente se pretenda autosuficiente y que desde esa postura niegue la sustancialidad del mundo —su *Bestimmtheit*, su importancia y, si se quiere, su contundencia— no puede, según Hegel, sino estrellarse contra una facticidad obstinada y desgarrarse, devenir conciencia desgraciada. Si en el marco de una visión atomista de la sociedad, uno infantilmente supone que es una mónada libre, un individuo completamente autonomizado de su entorno, tarde o temprano experimentará y, quien sabe, reconocerá la heteronomía a la que conduce un estado psíquico en el que los condicionamientos sociohistóricos de la subjetividad no han sido autoconscientemente trabajados. El sufrimiento asociado a las heridas narcisistas del ególatra está entre los signos de la falta de autonomía, es decir, de la dependencia anímica a la que conduce un individualismo erróneamente entendido como autosuficiencia absoluta. A juicio de Hegel, la inversión que tiene que sobrevenirle al tipo de conciencia escéptica que he mencionado evidencia la dialéctica del ser, uno de cuyos elementos es la dialéctica de la conciencia. La conciencia escéptica *es* autosuficiente en la medida, pero sólo en la medida, en que viva de sus ilusiones. Mientras, desde la óptica del conocimiento filosófico defendido por Hegel esa conciencia *es*, como ya he señalado, relativa respecto de un saber perfeccionado, del llamado saber absoluto. He puesto de relieve en ambas oraciones la tercera persona en singular del verbo *ser* a fin de llamar la atención sobre la idea de Hegel de que el desarrollo espiritual, la dialéctica de la conciencia, es un proceso de enriquecimiento y perfeccionamiento del ser.

En su intento de mostrar la dialéctica del logos y el mundo fenoménico, Hegel no usa el verbo *ser* de modo unívoco como si en cada caso dicho verbo permitiese la identi-

cación definitiva de la naturaleza de las cosas y de las posiciones de la conciencia. Sin duda, el conocimiento de la identidad de la identidad y la diferencia, es decir, el conocimiento absoluto es, para Hegel, conocimiento del mundo histórico, de la sustancia que es a la vez sujeto, tal como *son*. Pero el tránsito hacia el saber absoluto pasa, según Hegel, por formas incompletas del ser. Hay obviamente identificaciones y predicaciones elementales, que cotidianamente orientan la realización de tareas y los intentos de sortear obstáculos. Precisamente porque son constitutivos de nuestras experiencias corrientes y forman parte de la historia del pensamiento, los usos habituales del verbo ser no son falsos, fantasmales o carentes de sentido. Pero la ciencia, conforme a una acepción amplia del término, presupone que los usos lingüísticos fincados en el sentido común no son incuestionables. Hegel piensa que, a pesar de que las significaciones asociadas al sentido común son pobres, no se comprende adecuadamente el desarrollo del conocimiento si se las soslaya, si no se tiene presente que son elementos constitutivos de dicho desarrollo. Cabe remarcar de paso, con miras a algunas ideas que elaboraré hacia el final del presente trabajo, que lo que ha venido a llamarse crítica a la ideología tiene sus raíces en la distinción hegeliana entre lo que las cosas son en sí, lo que son para sí y lo que son para el conocimiento filosófico<sup>11</sup>. La distinción entre un sentido simple y un sentido elaborado del verbo *ser*, entre la impresión primera que nos produce la alteridad y la comprensión profunda y ramificada que debería advenir con la reflexión filosófica, arroja luz sobre las razones por las cuales Hegel de manera inverosímil se refiere a la coexistencia del ser y el no-ser, a la inmanencia del devenir-otro en el ser, a la identidad de la identidad y la diferencia. Para Hegel, el conocimiento es inviable sin la constatación de diferencias, de determinaciones, como por ejemplo las que según Saussure dan lugar a los significados de las palabras. Pero el concepto de diferencia está en Hegel en función del concepto de identidad. La diferencia para Hegel es una relación. Las cosas diferentes comparten, si se quiere, un espacio hermenéutico en el que dicha relación se vuelve inteligible.

Abundan en la obra de Hegel formulaciones que difícilmente se condicen con lo que, no sin una dosis de abstracción, se suele llamar *sentido común*. Hegel expresamente defiende el conocimiento filosófico frente al llamado *sentido común*. Como ya he advertido, hay referencias al devenir-otro y al ser-otro constitutivos de tal o cual posición de la conciencia. Por ejemplo, la tesis de la negatividad de la autoconciencia, es decir, de su in-

11 Se entiende mal dicha crítica si se la practica obviando la necesidad de interpretar cuidadosamente el *sensus communis*, el mundo de la vida. Gadamer caracteriza el *sensus communis* persuasivamente como la matriz de los significados de los que la crítica a la ideología depende. En su debate con Habermas, Gadamer pone en duda la idea de Habermas de que los lenguajes de la teoría psicoanalítica y la crítica de Marx a la irracionalidad del capitalismo, lenguajes herederos de la ilustración, constituyen metalenguajes esclarecidos, estables y soberanos a partir de los cuales la ideología puede ser desenmascarada. Según Gadamer, Habermas pierde de vista la dependencia tanto semántica como genética de dichos lenguajes respecto de su matriz, verbigracia, el mundo de la vida. Habermas, por su parte, reconoce la incrustación de la crítica a los usos distorsionados del lenguaje en la tradición cultural de occidente, y particularmente en el iluminismo moderno, pero hace hincapié en que se entiende mal dicha tradición si se soslaya su característica fundamental, a saber, su reflexividad, su fuerza autocrítica. Para Gadamer, la filosofía hermenéutica consiste en el arte de comprender y comprender implica develar el mundo histórico o, si se quiere, la substancia históricamente efectiva, que estructura y posibilita toda interpretación, incluida la crítica ilustrada. Mientras, Habermas endilga a Gadamer un tradicionalismo conservador y autoritario, que infravalora la institucionalización en la época moderna de un lenguaje elástico, autorreflexivo, que hace posible la evaluación crítica de las pretensiones de validez de los hablantes corrientes.

manente mutabilidad, supone la necesaria transitoriedad de posiciones ya superadas. Los conceptos, conforme a lo que elásticamente he llamado *dialéctica hegeliana*, son signos de procesos, además de que son constitutivos del mundo histórico. Entenderlos adecuadamente implica entender su estructural contradictoriedad<sup>12</sup>. Cabe hacer hincapié, nuevamente, en que no se está postulando la arbitrariedad de los significantes, ni se está argumentando que las identidades –sean ellas personales, religiosas, semánticas o étnicas– son espezismos. Lo que Hegel pretende es desarrollar un lenguaje que exhiba los cambiantes e inmanentemente oposicionales significados que constituyen el mundo histórico. Se podría pensar, por ejemplo, en la idea de que lo animal (los apetitos, los deseos, los impulsos) y lo espiritual (en el sentido del vocablo *Geist*) forman un par antinómico. Lo cierto es que están imbricados. La sexualidad y la agresividad han estado siempre –aunque de diversas formas históricamente específicas– normadas, sujetas, si se quiere, a una variable economía de lo permitido y lo prohibido. No son unidades discretas, y su significado y función se han ido transformando. Los cambios han estado vinculados con la historia de las formas en que las instituciones civilizatorias han regulado nuestra biología.

Hegel cree que el desarrollo espiritual está entre las necesidades de nuestra especie, y que los impulsos y deseos que podríamos asociar más bien a nuestra animalidad contribuyen a propiciar dicho desarrollo. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel se vale del siguiente símil: la gravedad es a la materia como la libertad es al espíritu. Hegel no concibe el espíritu de manera psicologista, como si se tratara exclusivamente de los contenidos de la conciencia individual. Para él, la palabra *espíritu* denota, más bien, el entramado de significaciones que se expresan política, cultural, económicamente. Y refiere el término *espíritu* al arte, la religión y la filosofía, a los conceptos a ellas vinculados, a las formas en que ellas se institucionalizan y a la relación –a veces tirante, a veces armónica– entre lo que cobra forma y los ideales que lo orientan. El mundo humano aparece aquí como un texto, en un sentido lato de la palabra, o sea, como un cúmulo de significados pasibles de ser interpretados filosóficamente. No se refuta a Hegel señalando que hay prisioneros que se acostumbran al encarcelamiento, o personas subyugadas que hacen suya la mentalidad del poder colonial o imperial. Hegel está perfectamente consciente de la multiplicidad de pasiones, intereses, deseos, logros y fracasos individuales, que la historia empírica registra. Su concepción de la historia humana, sin embargo, no se inscribe en la tradición de la historiografía positivista, la cual, dicho sea de paso, no puede evitar organizar de manera selectiva los datos archivísticos. Hegel interpreta el proceso histórico relacionándolo con el desarrollo de la autonomía de los seres humanos, y piensa la autonomía supeditada a un sistema de reconocimiento intersubjetivo. El devenir histórico, de acuerdo a la filosofía hegeliana de la historia, sería significativo, inteligible, en tanto que proceso de constitución de una eticidad de sujetos que intersubjetivamente tejen su libertad. Para Hegel, la realización de los seres humanos como sujetos autoconscientes que mutuamente se reconocen en tanto que tales depende *fundamentalmente* de la espiritualización del mundo. Es decir que depende de que se supere las formas de comprensión y autocomprensión ancladas en la finitud del pensamiento representacional.

12 Habría que acotar que, como filosofía de la naturaleza, el hegelianismo está desprestigiado. Podría ser, sin embargo, que Hegel arroja algo de luz sobre las mutaciones semánticas que las teorías de la naturaleza experimentan, sobre la relación entre lo natural y lo cultural, y sobre la relación entre los lenguajes técnicos de las ciencias experimentales y las lenguas maternas.

Hegel sostiene que la historia es inteligible, que su significado puede ser en última instancia conceptualizado, aún cuando quienes la tejen sepan sólo incipientemente, si en algún grado lo saben, qué es lo que están haciendo. A Hegel se le ha endilgado haber pensado la historia de manera panlogista. Hegel replicaría, supongo, como en el prólogo de la obra que nos ocupa, afirmando que concibe la sustancia spinoziana concomitantemente como sujeto, como actividad encaminada hacia la autoconciencia.

Son especialmente problemáticas algunas de las ideas filosófico-históricas de Hegel. No es obvio que ha habido progreso hacia la libertad, la cual él afirma que se concretaría en una sociedad política estructurada alrededor del pleno reconocimiento intersubjetivo, o que la historia humana es providencial. Pero su tesis de que no sólo es necesario el trabajo mediante el cual luchamos contra la muerte y nos sobreponemos a la angustia y el terror ocasionados por fuerzas naturales superiores, sino que además necesitamos exteriorizar nuestra capacidad para la libertad, cobra sentido y plausibilidad cuando reflexionamos acerca de los conflictos, muchas veces explosivos, provocados por la manipulación del ser humano por el ser humano. En contraposición con el dualismo filosófico, Hegel sostiene que nuestra animalidad y nuestra espiritualidad están entretreídas. La dinámica oposicional entre el cuerpo individual y los universales insertos en el lenguaje conceptual hace que sea inevitable, necesario, el devenir otro del incompleto animal humano. Creo que la posibilidad de que nos realicemos plenamente pasa porque no desatendamos algo que le es esencial al espíritu, a saber, el *deseo* de no permanecer esclavizado a las cosas. El uso reflexivo del lenguaje y, en especial, la indagación crítica acerca de la historia de conceptos como el de autonomía es en Hegel necesaria para que podamos entendernos a nosotros mismos como seres libres. Concebirnos como tales es condición *sine qua non* de la plena realización del potencial de libertad que nos es propio. Pienso que se puede enriquecer la idea de Hegel vinculándola con la tesis psicoanalítica según la cual el lenguaje coherente es objeto de deseo. Las victorias en el marco de la lucha por el reconocimiento, conforme a la formulación hegeliana, pueden ser pírricas. Si se combate la agresión de manera agresiva, los oponentes se mimetizan, al menos en el sentido de que quedan por igual atrapados en un estado violento de cosificación de sí mismos y las demás personas. La llamada guerra preventiva se basa en lo que cabría llamar *paranoia especular*. Se asume que el adversario potencial pretende destruirnos y que ello sirve de pretexto para el intento de destruirlo primero. No es de extrañarse si dicho adversario piensa y trata de actuar de manera simétrica. Me parece que el concepto de pleno reconocimiento mutuo que he mencionado constituye una reformulación de la filosofía moral de Kant. No entraré en detalle, y me limitaré a señalar que dicho concepto está dirigido a poner fin a la mala infinitud, como diría Hegel, de una historia en la que los seres humanos hemos tendido a reificarnos. Kant propone que tratemos a los demás no sólo como medios, sino también como fines en sí mismos. Pero a diferencia de Kant, Hegel concibe el reconocimiento intersubjetivo, no como un deber ser formal, sino como una realidad histórica efectiva que ha alcanzado un grado elevado de madurez.

## **HACIA UNA ESCRITURA DIALÉCTICA**

Procedo a caracterizar de modo más detallado lo que entiendo por escritura dialéctica. Hegel no se circunscribe a mencionar la dialéctica, sino que busca ponerla de manifiesto. Quisiera a continuación adelantar algunas ideas que, al igual que muchas de las anteriores, podrían parecer abstractas, pero que en cualquier caso trataré de ilustrar. Para Hegel, la concreción de un concepto se alcanza desplegándolo. En general, ello implica

desarrollar y reconciliar las contradicciones que lo atraviesan, y en el contexto de la *Fe-nomenología del espíritu*, implica explicitar la historia de sus variaciones semánticas y articularla con la de otros conceptos dentro de un horizonte significativo. Tomemos como ejemplo el trabajo recuperativo que Hegel emprende en torno a la historia del concepto de libertad. A diferencia de Mill, para Hegel la libertad de los individuos se ve posibilitada por instituciones, como, por ejemplo, las instituciones jurídicas que reconocen y promueven la universalización de los derechos de los sujetos. La ontología social de Mill confiere primacía al individuo aislado. La libertad individual consiste, para Mill, en la ausencia de cualquier determinación que no obedezca al único fin supraindividual que por derecho corresponde a las colectividades, a saber, el de velar porque ningún individuo conculque la libertad del prójimo. Una libertad así entendida es compatible con una multiplicidad de contenidos, incluido el que una persona opte, con mayor o menor grado de deliberación, por una vida trágica, autodestructiva, y en el límite, por el suicidio. Como ya he indicado, Hegel concibe la libertad como la realización plena de nuestras potencialidades. Desde esa óptica, el concepto de libertad individual que Mill defiende es más bien abstracto, formal, puesto que da cabida a múltiples y, a veces, contrapuestas maneras de entender y experimentar la libertad en sociedades influenciadas por la tradición liberal. A grandes rasgos, en los Estados Unidos, por dar un ejemplo, coexisten –ciertamente desde la época del New Deal– la creencia en el *laissez-faire* y la idea de que el ejercicio de la libertad tiene condiciones políticas, económicas y familiares de posibilidad. Decir que en Mill hay un principio de libertad quiere decir que su formulación y su defensa son categóricas, que se trata, para Mill, de un valor absoluto e inmutable. Para Hegel, se trata de un universal más bien simple. Si Hegel está en lo cierto, el conflicto, la dinámica oposicional entre las contrapuestas maneras de entender y experimentar la libertad en sociedades en las que el liberalismo que se inspira en Mill es uno de los principios rectores y estructurantes no puede dejar intacto el significado de ese universal simple. Por supuesto, la dialéctica de la libertad en la sociedad estadounidense se vio impulsada también por la incongruencia entre la libertad formal, por una parte, y la esclavitud y la discriminación racial, por otra parte. Y persisten formas de marginalidad y exclusión interpretadas y, de ser del caso, experimentadas como sintomáticas de una libertad cercenada. Además, el divorcio entre la autocomprensión de una parte de la población acerca del sentido y el nivel de realización de la libertad, de un lado, y la concepción de John Stuart Mill, de otro lado, entorpece, de acuerdo al hegelianismo, el que esa concepción se vuelva plenamente inteligible. Podemos empezar a formarnos una idea, entonces, de lo que para Hegel encierra el intento de dilucidar el concepto de libertad. No basta con una definición sucinta del término. No basta tampoco con una mera declaración de principios. Se hace necesario articular –léase: *oponer y a la vez cohesionar*– diversos elementos dinámicos, que se ven alterados por su relación de oposición con otras determinaciones. Tanto el sentido del término libertad como las instituciones que pretenden regirse por dicho término se condicionan y transforman mutuamente.

Creo que un segundo ejemplo contribuye también a ilustrar el sentido que deseo dar a la expresión *dialéctica de los significados*. Me concentraré en una palabra cuya interpretación podría parecer simple, a saber, la palabra *carro*. Sin duda, es posible estar en el mundo conforme a lo que Husserl llama *actitud natural*. Hay circunstancias, además, que llaman a la prudencia y en las que detenerse a reflexionar sobre la semántica del vocablo *carro* o la pregunta acerca de la universalidad de las leyes de la física no procede. Pero el mundo humano no se reduce a la lucha por la autopreservación, a la negociación efecti-



va de obstáculos físicos o a la reproducción de hábitos y de comportamientos reflejos. No es válida la generalización según la cual los seres humanos tienden por sobre todo a su conservación física. Sobre la base de la obra de Hegel, la indagación acerca de la naturaleza de los objetos materiales ha sido fecundamente llevada adelante por Marx y la Teoría Crítica. Pienso especialmente en la discusión inaugurada por Marx en torno al fetichismo de la mercancía, es decir, en torno al fantasmagórico mundo en el que la verdad acerca del sórdido proceso de producción de las mercancías se ve, por lo general, solapada bajo el efecto hechizante de su valor dinerario y su vistosidad. Productos del trabajo humano comunes y corrientes pierden, a la luz de la interpretación materialista de la dialéctica hegeliana, su aparente simplicidad, obviedad y banalidad. De modo muy fecundo, Adorno sustrae la dialéctica tanto a la idea rectora de totalidad. Y ubicándola en constelaciones conceptuales, la sustrae también al imperio del esquema *tesis-antítesis-síntesis*.

La oración *un carro es un carro* constituye una tautología burda sólo si se la abstrae del contexto en el que es expresada. En una sociedad de consumo, por ejemplo, en la que los automóviles de marca y de último modelo son emblemas de *status*, alguien podría decirlo con el propósito de desmitificar ciertas mercancías. No es difícil, por otra parte, imaginar en el plano de la pragmática del lenguaje –independientemente de la idea de que los juicios analíticos son empíricamente vacíos– algunos de los contenidos posibles de la frase *un Mercedes es un Mercedes*. Si definiésemos el sustantivo *carro* exclusivamente en términos de la física –tarea de por sí trabajosa– pasaríamos por alto la historia que constituye su campo semántico. Un carro refleja, además, las mayormente antagónicas relaciones sociales de producción. Es, de otro lado, un medio indispensable de transporte para millones de trabajadores en el mundo noratlántico, pero constituye también un artefacto que –si no me equivoco– puede ser interpretado de forma mágico-religiosa en pueblos como Tixán, Ecuador. Y es un signo de las políticas de transporte en los diferentes países, como la que en los Estados Unidos ha conducido a la infravaloración del ferrocarril. Lleva, además, las huellas de la mitificación de la carretera como metáfora de la libertad. Contribuye a la progresiva destrucción del medioambiente. Simboliza, también, los cambios modernos en la experiencia del tiempo. Es un medio de inclusión y exclusión social, de clasificación de las personas. Puede liberar, pero puede también esclavizar. La palabra *carro* en un texto de termodinámica se ubica en un campo semántico diferente del de un mitin ecologista. La *prima facie* inverosímil noción de la identidad de la identidad y la diferencia se apoya en la idea de que las verdades del sentido común son verdades rudimentarias necesitadas de elaboración. Si expresiones como *he ahí un carro* o *acabo de reemplazar mi carro desvencijado* se corresponden con la realidad observable, entonces son verdaderas, pero en un sentido elemental y pobre de lo verdadero. No se trata de obviar la experiencia cotidiana o abjurar del conocimiento constatativo, ni se trata de caer en contradicciones torpes. No es que un carro no sea un carro o que sea cualquier cosa. Tampoco se asume que no estamos en condiciones de diferenciar la física de una máquina compleja de la biología de los protozoarios. Pero en consonancia con la tradición de pensamiento que he mencionado un *carro* no es sencillamente el tipo de máquina que caracterizamos al paso cuando, por ejemplo, un niño que está aprendiendo el lenguaje nos pregunta *¿qué es eso?* Resumiendo, cabe subrayar que para la crítica dialéctica son pobres las representaciones fetichistas del mundo de los automóviles. Bajo el hechizo de mercancías que a fin de cuentas son productos de la actividad creativa de seres humanos, lo que Hegel llama *espíritu* se postra, se entumece, se cosifica.



Quisiera traer a colación un tercer ejemplo, el esbozo de una constelación dentro la cual los conceptos de niño y adulto se condicionan y transforman mutuamente. El niño es un adulto en potencia. Hegel diría que el concepto de niño contiene el concepto opuesto de adulto. Durante buena parte de su etapa formativa y con mayor o menor grado de reflexividad, el niño está influenciado por su expectativa de devenir otro, de convertirse en adulto. Si llora y se angustia, lo hace en buena medida porque experimenta y sufre, así no sea de manera perfectamente consciente, su heteronomía. El psicoanálisis ha contribuido a iluminar los conflictos entre padres e hijos caracterizando el desarrollo de la autonomía como un proceso tortuoso y paradójico. En sociedades en las que la individualidad es valorada, madurar implica –al menos en principio– independizarse de las personas cuya independencia se pretende emular. El modelo debe ser imitado y suprimido. Si el término *niño* es entendido de manera reductiva para designar únicamente determinantes físicos fácilmente observables, se pierde de vista la evolución histórica de su significado, las diferencias culturales que lo vuelven polisémico, y la variable relación de oposición en la psique infantil entre los sentidos de los vocablos *niño* y *adulto*. El niño que desafía a sus padres puede estar buscando provocar que se comporten como él, que pierdan la compostura, que actúen caprichosamente, que demuestren que ser adulto no consiste en haber borrado todo trazo de la niñez. Y si Freud está en lo cierto, las perturbaciones emocionales de los adultos, tales como las neurosis, son signos de regresión. Pero no es necesario circunscribirse a la teoría psicoanalítica. La intensa curiosidad a la que, por ejemplo, Stephen Hawking atribuye su dedicación a la física teórica es una versión disciplinada y enormemente refinada de la curiosidad con la que todo ser humano viene al mundo, pero que no todo ser humano llega a cultivar.

Hegel sostiene que el desarrollo del individuo y la evolución social son necesarios. No se trata de la necesidad asociada a un argumento válido en el campo de la lógica formal, ni tampoco de la inviolabilidad de las leyes naturales. La extraña idea de Hegel parece ser que la interrelación entre nuestros deseos, impulsos y voliciones, de un lado, y nuestra inteligencia, de otro lado, no puede sino producir inestabilidad política mientras no se establezca una eticidad fincada en el reconocimiento mutuo. Deseo y pensamiento, animalidad e intelecto, naturaleza e historia, poiesis e interacción social, se entretajan, a juicio de Hegel, para ir produciendo una libertad basada en el pleno reconocimiento entre sujetos autoconscientes. La actividad mental –la espontaneidad de la cual depende, a juicio de Kant, la libertad de los seres humanos– se apoya, según Hegel, en la disciplinarización de los impulsos animales en aras de la intersubjetividad. Se puede desarrollar esta idea teniendo en cuenta el pensamiento de Hegel en torno al estatuto ontológico tanto de la negatividad inherente al escepticismo empirista como de la superación de dicho escepticismo mediante el reconocimiento de los universales que lo subyacen. Recordemos que Hegel afirma en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* que es falso suponer que la nada y el error son inexistentes, que carecen de positividad. Esto que suena extraño puede verse iluminado del siguiente modo. Con Bacon y Hume, la metafísica es objeto de un escepticismo pronunciado. Hegel, sin embargo, no cree que la contribución del empirismo a que el mundo cobre consistencia o, si se quiere, “determinidad” (*Bestimmtheit*) implica que la necesidad de darle un sentido coherente y no cósmico a una existencia autoconsciente haya desaparecido. Sin duda, Hegel busca explicitar un sentido tal –por ejemplo, en el marco de su idea de que la multiplicación de egos solipsistas genera una “mala infinitud”. Si representamos el yo y el otro como tajantemente separados y, por ende, los cosificamos, caemos en lo que Hegel llama *mala infinitud*, uno de cuyas formas extremas es la pa-

ranoia recíproca, especular. Se trata, para Hegel, de un empirismo que multiplica los entes sin tener presente el horizonte conceptual en el que cobran inteligibilidad. Si interpretado correctamente a Hegel, sólo podemos empezarnos a conocer en la medida en que entramos en una dinámica oposicional con el mundo que nos rodea y con el lenguaje conceptual, el cual rebasa los estrechos límites de nuestra animalidad y la relativa particularidad de nuestros cuerpos. Y no podemos evitar entrar en una dinámica tal. El lenguaje conceptual está entre nuestros haberes, y necesariamente interactúa con el resto de nuestra biología. Hegel presupone que tanto en el plano de la ontogenia como en el de la filogenia nos iniciamos en el mundo como seres incompletos. No podemos sino experimentar el mundo o, si se quiere, la sustancia, la totalidad de lo que existe y el lenguaje conceptual como alteridades, como lo otro que tenemos que ir conquistando. Si pretendemos mantenernos como mónadas radicalmente separadas de los demás, no nos es posible subsistir en sociedad. La intuición pura y el saber completamente silente son, desde una óptica hegeliana, vaciedades. El recogimiento del sabio que practica la introspección, que se aísla del mundanal ruido, anida en procesos de culturización y socialización. Para Hegel, el tipo de meditación a la que he aludido, por más iconoclasta e individualista que pueda parecer, no deja de tener un sentido social, de ser legible dentro de un horizonte significativo común. En esa línea, al interpretar lo otro y al otro como lo radicalmente diferente, lo completamente ajeno, nos interpretamos erróneamente a nosotros mismos, pues soslayamos la intersubjetividad que hace posible que digamos *yo*. Sólo si nos abrimos a la sustancialidad del mundo humano, podemos entrar, según Hegel, en lo que él llama *verdadera infinitud*, la cual no habría que concebir en términos topográficos, sino como sinónimo —ya lo he sugerido— de apertura, de diálogo libre con nuestra naturaleza autoconsciente y, a fin de cuentas, como sinónimo del reconocimiento del “yo que habita en el nosotros, y el nosotros que habita en el yo”, conforme a una idea famosa de la *Fenomenología*. Una infinitud tal es perfectamente congruente con la idea de lo absoluto, lo perfeccionado. No un absoluto inamovible, sino una condición en la que las personas, en vez de usar a los demás, se abrirían a lo que Hegel cree que son en esencia, a saber, sujetos autoconscientes instalados en el mundo.

La teleología hegeliana, que se centra en la idea de la astucia de la razón, parecería caer en lo que a juicio de Popper es un error, a saber, que dicha teleología no puede ser empíricamente contrastada. Siempre se puede argumentar que la historia no se ha visto coronada, a menos que en efecto haya alcanzado su zenit. Creo, no obstante, que para el caso de la ontogenia, se podría —en términos muy generales— sostener lo siguiente. Como he anotado, algún concepto —o por lo menos, una imagen— de lo que es la vida adulta está entre las condiciones estructurantes de la maduración personal. En la época moderna en Occidente, la independencia ha sido uno de los ideales vinculados con la adultez. De modo análogo, Hegel sostiene en el capítulo sobre el señorío y la servidumbre que el deseo de ser-otro, de emanciparse de una atadura doble —tanto frente a una naturaleza inhóspita, que todavía no ha sido trabajada, como frente al amo, quien se ha establecido como tal habiendo vencido en la guerra y cuya ociosidad y dependencia respecto del trabajo del esclavo anuncian su eventual caída— conduce al esclavo a irse formando como un ser autoconscientemente independiente. La disciplina laboral es formativa para el esclavo, quien al ir dando forma a la naturaleza empieza a formarse a sí mismo como ser autónomo. El deseo de libertad da impulso a un movimiento de progresiva armonización entre el animal *laborans* y el sujeto social autoconsciente. Dicho capítulo, que se basa en abstracciones tipológicas más que en descripciones históricas y se presta para interpretacio-

nes tanto politológicas como psicológicas, ilumina la estructura social de la identidad subjetiva. Cada cual —amo y esclavo, por ejemplo— se ve a sí mismo viendo al otro y siendo visto por el otro. Amo y esclavo dependen funcional y semánticamente el uno del otro. Los conceptos de señorío y servidumbre se condicionan y transforman mutuamente. Hay simetría, pero también paranoia especular, entre dos bandos opuestos en pie de guerra: la suposición que el otro tiene intenciones destructivas le lleva a uno a estar siempre preparado a agredir a ese otro, quien —si es prudente— debe paranoicamente asumir lo propio. En ausencia de reconocimiento intersubjetivo<sup>13</sup>, o se cae en la indiferencia mutua, o —como sucede con demasiada frecuencia— se llega al enfrentamiento entre sujetos que tienden a encerrarse en sí mismos y a proyectar en los demás sus fantasías de omnipotencia. Como ya se ha advertido, Hegel concibe el pleno reconocimiento intersubjetivo como el único baluarte contra la beligerancia generalizada y, en el límite, contra la guerra de todos contra todos. En lo que respecta a la filogenia, la teleología hegeliana y conceptos como el concepto habermasiano de evolución social, el cual se deriva de dicha teleología, no dejan de despertar dudas. Más o menos en la línea de Charles Taylor, cabe tal vez argumentar lo siguiente. Los conflictos políticos serían fundamentalmente luchas por el reconocimiento. Dicho reconocimiento sería una condición indispensable de la estabilidad política. Una intersubjetividad fracturada, según el razonamiento que estoy esbozando, necesariamente desemboca en crisis de diversa índole. En cualquier caso, conviene caracterizar la teleología hegeliana de tal modo que quede claro que no se trata de predecir el futuro, sino de concebir la realización de la especie humana. De acuerdo a Hegel, reconocer al otro y conocerse a sí mismo como reconocido por el otro pasan por superar lo que ha venido a llamarse *cosificación*. Hegel intenta definir las condiciones históricas y políticas en las que se institucionalizaría el ideal kantiano de tratar a los demás no sólo como medios, sino también como fines en sí mismos.

### **LA ACTUALIDAD DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA Y LA CRÍTICA A LA IDEOLOGÍA TECNOCRÁTICA**

Quisiera, ahora, considerar más detalladamente la pregunta acerca de la relevancia contemporánea de la dialéctica hegeliana. Anteriormente me he referido a su valor cognitivo frente a concepciones simplistas de la individualidad y el mundo de la mercancía. En la civilización material contemporánea, la idolatría de artículos de consumo como el automóvil va de la mano de una desidia bastante generalizada frente al deterioro ambiental y las relaciones sociales de producción. Centrándose en el concepto de *alienación*, Hegel da un giro de capital importancia a la reflexión sobre el concepto de objeto y las formas en que nos relacionamos con el mundo material. Como he venido sosteniendo, una experiencia humana plena —en un sentido que se le podría atribuir a Hegel— implica la integración armónica entre deseo, intención, *poiesis*, autoconciencia y reconocimiento intersubjetivo. En lo que sigue, no interpretaré la pregunta acerca de la importancia actual de la dialéctica hegeliana como una pregunta referida a su nivel de popularidad. La progresiva desvalorización de la palabra, tendencia que en nuestra época se ha agudizado en buena medida por la in-

13 En este contexto, Habermas haría hincapié en el uso comunicativo y no coercitivo, estratégico o manipulador, del lenguaje.

fluencia de la industria de la cultura, amenaza con desfigurar el significado de vocablos como *relevancia* e *importancia*, que para la mercadotecnia son índices del *market share*. La mercantilización de las imágenes y las noticias se afina en un lenguaje sofisticado abocado a condicionar los reflejos de los espectadores y los agentes económicos. La posibilidad de mantener abierto un espacio para la autonomía intelectual, condición necesaria para la libertad, pasa por rehusarse a dar por sentada la equivalencia entre lo importante y lo que está de moda. Tampoco asumiré que la pregunta que me ocupa sea una pregunta de corte estadístico, como si los posibles resultados de encuestas de opinión fuesen decisivos.

A pesar de que al final de la *Fenomenología*, en el oscuro capítulo sobre el saber absoluto, Hegel parece postular una filosofía contemplativa, su elaboración dialéctica de los significados contribuye a la crítica al positivismo, en un sentido lato del término que lo equipara, siguiendo a Adorno, al culto a la facticidad, a lo dado. Hegel da pie a que se interprete la experiencia humana, incluida la actividad científica, como normativamente estructurada. El término *normativamente* no implica un deber ser distanciado de toda realidad. Los valores, los ideales y las esperanzas están entre los existenciarios humanos. Sin duda, los historiadores profesionales influenciados por el empirismo o el positivismo critican la filosofía de la historia por su supuesta falta de objetividad. E independientemente de la pregunta acerca de su contenido empírico, a la filosofía de Hegel se le ha endilgado su innegable eurocentrismo. No obstante, el significado de los conceptos hegelianos no está reductivamente determinado por contextos históricos específicos. Los conceptos hegelianos, en su problemática abstracción, son relativamente autónomos frente a situaciones históricas específicas. Las narrativas históricas no agotan los significados de conceptos universales como los de lo singular y lo inmutable. Las dificultades exegéticas asociadas al grado de abstracción de la escritura hegeliana no deberían conducir a que se soslayara la elasticidad de las categorías fenomenológicas, su autonomía relativa respecto de contenidos históricos particulares. Es racista la tesis según la cual la idea del pleno despliegue de las capacidades humanas es inteligible y reviste interés exclusivamente para el mundo noratlántico. Pero para regresar a la discusión acerca del positivismo, la insistencia—como en Ranke—en la fidelidad a los hechos obedece a un interés, a una concepción normativa acerca de la ciencia histórica, concepción cuya validez universal no ha sido establecida. Se distorsiona la historia si se trata acerca de ella de la misma manera en que un físico trata acerca de los campos electromagnéticos. A diferencia de los objetos de las ciencias naturales, tanto los sujetos de la historia como los científicos sociales interpretan el mundo<sup>14</sup>.

Ahora bien, no sólo las ciencias sociales influenciadas por la filosofía hermenéutica han tomado distancia respecto del positivismo. También lo ha hecho la Teoría Crítica. En ambos casos, la dialéctica hegeliana ha desempeñado un papel orientador. Ciertamente, criticar y entender no son necesariamente excluyentes. Así, la crítica inaugurada por Marx contribuye a un conocimiento sustantivo del mundo histórico poniendo de relieve la tesis según la cual se interpreta erróneamente la naturaleza humana, se la falsea, si se pasa por alto la capacidad humana para la autonomía. Si entiendo bien a Marx, interpretamos incorrectamente la sociedad capitalista si la interpretamos como necesaria y como *telos* del proceso histórico. Es decir que la comprendemos mal si nos abstenemos de criticar tanto el trabajo alienado y, cabría agregar la palabra, *alienante*, como la ausencia de

14 Sigo aquí a Anthony Giddens. Tengo en mente su concepto de doble hermenéutica.

oportunidades para tantos de nuestros congéneres de constituirse a sí mismos como seres libres en el marco de una interacción creativa y libre con el mundo material. Dicha crítica se nutre de la idea hegeliana de la constitución de sujetos autoconscientes por la vía de una *poiesis* libre. El concepto hegeliano de historia es ajeno a una política de la ciencia orientada a constatar los hechos de forma valóricamente neutral, es decir, desapasionada, imparcial, desinteresada. El positivismo lógico incurre en un error precisamente cuando limita el sentido de las expresiones lingüísticas a la posibilidad de verificar pública y experimentalmente su contenido. A manera de decreto, la poesía y la teología, por ejemplo, son descalificadas. El positivismo lógico, que Carnap en una ocasión define como una última metafísica destinada a allanar el camino para que la filosofía se convierta en la sintaxis lógica de la ciencia, se apoya en una teoría de la significación fincada en expresiones lingüísticas que dicha teoría tiende a desautorizar como carentes de sentido. Por su parte, el Esperanto filosófico, es decir, la lengua artificial preclara, carente de toda ambigüedad, ansiada por algunos filósofos analíticos, no ha dejado de ser un espejismo. En todo caso, las reglas de la lógica y los símbolos lógicos dependen genética y funcionalmente del sentido que desde el lenguaje cotidiano se les confiere. No es posible por la vía de la verificación experimental establecer la supremacía teórica de la semántica positivista. Y no es posible demostrar que los significados atribuibles a las experiencias estéticas o a las experiencias religiosas son vacíos. La semántica verificacionista *estipula*, pero no puede establecer, el sentido correcto de los procesos de significación, y refleja la creencia cientificista en la superioridad de una ciencia empírica reductivamente caracterizada.

Sin duda, dicha semántica no cuenta con respaldo generalizado en medios filosóficos. Por otra parte, no es sencilla la tarea de determinar las formas en que las variantes del positivismo han moldeado la cultura del último siglo en occidente. Se pierde de vista la situación y la función social de la filosofía, si se exagera su influencia en el resto de la sociedad. No obstante, no es descabellado sostener que, a diferencia de la Teoría Crítica o el compromiso de la filosofía hermenéutica con el diálogo, el concepto positivista de hechos verificables ha moldeado la estructura y gobernado el funcionamiento de diversas instituciones modernas y contemporáneas. Me refiero, por ejemplo, a instituciones penitenciarias, académicas, militares, políticas y económicas. Dicho concepto armoniza bien con un mundo centrado, por ejemplo, en la división del trabajo, la técnica, la eficacia, la operatividad, la eficiencia, la mensurabilidad del éxito, el buen funcionamiento del mercado y el aparato administrativo, y la toma de decisiones por parte de expertos. No se trata de sostener apriorísticamente que el positivismo, en sus diversas vetas, sea la causa de la cosificación de la vida en sociedad, ni de atribuir intenciones políticas nefastas a todo aquel que se identifique con ideas positivistas. Pero tampoco cabe pasar por alto los usos tecnocráticos a los que, ciertamente en el campo de la psiquiatría y la criminología estadounidenses, por ejemplo, se han prestado ideas positivistas acerca del sentido de la palabra *conocimiento*. Ello arroja dudas sobre la pretendida imparcialidad de las corrientes positivistas de pensamiento, lo cual no implica que la politicidad de dichas corrientes obedezca por antonomasia a las intenciones de los pensadores positivistas. Se trata, más bien, de examinar críticamente el funcionamiento del acervo conceptual positivista en el capitalismo tecnocrático-militar. No es de sorprenderse que en sociedades como, a grandes rasgos, algunas de las sociedades noratlánticas, proliferen unas ciencias sociales basadas en el empleo de métodos cuantitativos y clasificatorios.

Mientras, no son inmediatamente funcionales las reflexiones, como las de la Teoría Crítica y la filosofía hermenéutica, que no están supeditadas a las exigencias del mercado

y el aparato administrativo. Pero el conocimiento abocado a la acumulación de los llamados datos de la experiencia y a la orientación de actividades técnico-científicas es un conocimiento que permanece pobre si no llega a articularse con potencialidades humanas como cuidar de la naturaleza y las demás personas. La falta de armonía entre conocimiento, amor, belleza, bondad y amistad no es necesaria. Marx, Freud y la crítica francfortense han contribuido a la dilucidación del precio que la humanidad ha pagado por un desarrollo civilizatorio unidimensional conducente al predominio de la racionalidad instrumental. Pese a los avances técnico-científicos y al aumento exponencial en la capacidad humana para dominar la naturaleza, tendemos a experimentar el mundo histórico, que en cierto sentido hemos creado, como un mundo ajeno. En una época en la que se acumulan los daños ambientales, nuestro extrañamiento frente a nuestras creaciones es a la vez causa, efecto y emblema de la transformación de la dominación de la naturaleza en su progresiva destrucción. Sigue siendo lejana la materialización de la idea, que Hegel contribuye a enriquecer, de que la marca distintiva de lo humano es nuestra capacidad para convertirnos, por la vía de un trabajo y una interacción social libres, en autores de nuestras vidas. El funcionalismo de la civilización material contemporánea no se condice con el pleno desarrollo de la autonomía. De otro lado, la tradición liberal desatiende la ubicua falta de autonomía en el lugar de trabajo.

Entre los usos clasificatorios del lenguaje está el que posibilita la parcelación del mundo social. Pienso, por ejemplo, en la compartimentación del trabajo intelectual y en el reforzamiento, con miras a obstaculizar las migraciones de personas indigentes, de las fronteras de las zonas dominantes del planeta. Las formas de segmentación del mundo histórico son convencionales, pero ello no quiere decir que las líneas divisorias a las que de manera introductoria me he referido puedan como por arte de magia verse escamoteadas. Suelen ser experimentadas como reales, y —ciertamente en el caso de las barreras migratorias— pueden llegar a ser trágicamente vividas como si fueran leyes férreas de la naturaleza<sup>15</sup>. El encasillamiento social posibilitado por ciertas convenciones lingüísticas inflexibles es, en el presente estado de la sociedad, ideológico, en el sentido que la tradición inaugurada por Marx le da a la palabra *ideología*. A pesar de la extemporánea idea de Hegel acerca de la racionalidad de lo real y la realidad de la razón, la dialéctica que él desarrolla aporta elementos para una crítica a la arbitrariedad con la que, por lo general, los seres humanos fraccionamos la sociedad. Sobre la base de un interés hegeliano por la articulación de las diversas esferas de la vida en sociedad, Habermas argumenta con razón que si se pretende resolver el problema hobbesiano del orden exclusivamente por la vía del cálculo mercantil y la administración tecnocrática del sistema capitalista se subestima

15 A manera de ejemplo, paso a considerar la distinción entre lo económico y lo político. Formulaciones reduccionistas como las que sostienen que *todo es político* o que *todo se reduce al juego de intereses económicos* expresan una verdad parcial, y es que la economía y la política tienden a ser experimentadas hoy en día como si estuviesen disociadas. Frecuentemente participamos en el mercado sin estar conscientes de su entrelazamiento con la política, es decir, sin estar conscientes de los efectos económicos de, por ejemplo, las formas en que se distribuye el poder en las instituciones gubernativas, los conflictos de intereses entre los estados nacionales y el ejercicio hoy en día hegemónico del poder militar estadounidense. Pero sería falso concluir que, en última instancia, lo económico y lo político son unidades disjuntas o, en la línea de las paradójicas interpretaciones tecnocráticas de la política económica, que la economía matemática no tiene nada que ver con la política, como si su prestigio académico y los recursos que se le asignan para la investigación y la docencia obedecieran a decisiones desinteresadas.

los efectos destructivos de una racionalidad funcional sobredimensionada sobre la cultura democrática que se ha ido tejiendo en occidente en la época moderna. La crítica a las petrificadas definiciones en las que se asienta la arbitraria distribución del bienestar es una de las condiciones de posibilidad de una *poiesis* y una interacción social libres. A pesar de su desprestigio, ocasionado en parte por el falseamiento propagandístico del lenguaje en la órbita soviética y por los crímenes de la *nomenklatura*, la escritura dialéctica puede todavía ser puesta al servicio de la democratización de la autonomía. Claro que, por lo general, aquí me he limitado a elogiarla. No la he desplegado propiamente. Entre los méritos de Hegel está el de no haberse circunscrito a describir la dialéctica de los conceptos. Trata, así sea de modo frecuentemente oscuro, de ponerla en evidencia.





## **El pensamiento teórico y crítico en tiempos de complejidad e incertidumbre en las ciencias de la comunicación\***

**The Theoretical and Critical Thought in Times of Complexity and Uncertainty in the Communication Sciences**

**Migdalia PINEDA DE ALCÁZAR**

*Doctorado en Ciencias Humanas, Centro Audiovisual,  
Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.*

### **RESUMEN**

Este artículo analiza el pensamiento científico positivo en la modernidad para abordar cómo los modos de conocer a través de las certidumbres científicas, ayudaron a conformar un pensamiento pragmático y objetivista. Posteriormente, aborda la post-modernidad como una época que inaugura unos modos de conocer mediante las incertidumbres, la subjetividad y las significaciones sociales, amparada en un nuevo paradigma tecnológico basado en el discurso de las redes, las comunicaciones y el pensamiento complejo. A partir de allí insiste en la necesidad de volver al pensamiento teórico, a la reflexión crítica, en el campo de las ciencias de la comunicación, para revisar sus bases, revertirlas y rescatar el lugar del sujeto y las relaciones del lenguaje en la producción científica en este campo.

**Palabras clave:** Comunicación/modernidad/pensamiento teórico/posmodernidad.

### **ABSTRACT**

This article analyzes positive scientific thought in modernity in order to study how ways of knowing through scientific certainties helped to make up pragmatic and objective thought. Later, it approaches post-modernity as an age that inaugurated some ways of knowing by means of uncertainties, subjectivity and social meanings, included within a new technological paradigm based on the discourse of networks, communications and complex thought. Starting from this point, it insists on the need to return to theoretical thought and critical reflection in the communication sciences, in order to review their bases, go back to them and rescue the place of the subject and the relations of language in scientific production in this field.

**Key words:** Communication, modernity, theoretical thought, post-modernity.

\* Este artículo forma parte de un proyecto de investigación titulado: Sociedad de la Información, posmodernidad y cultura de masas, adscrito al Centro Audiovisual de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia.

**INTRODUCCIÓN**

El trabajo que se presenta a continuación pretende, a partir de la revisión bibliográfica de autores como Antón Boix, Dussel, Galindo, Lyotard, Márquez-Fernández, Martín Barbero, Otero, Pérez Estévez, Pineda, Saintout, Torrico y Vassallo de Lopes, entre otros, reflexionar sobre la necesidad de rescatar el pensamiento teórico y crítico en estos tiempos de incertidumbre y rápidos cambios. Para ello analiza, en primer lugar, cómo los paradigmas de conocimiento de la modernidad ayudaron a configurar y consolidar un modo de conocer sustentado en la objetividad, el cálculo y la verificación empírica que se impuso como universal.

Asimismo, la investigación cualitativa que sustenta esta investigación teórica, aborda el paradigma de la posmodernidad como una alternativa que mediante el pensamiento complejo plantea otros modos de conocer, sentir y pensar para hacer de la ciencia una forma más histórica, cultural y socialmente hablando, de abordar la realidad mediante las significaciones sociales. En este punto, se estudia también el papel de los medios masivos en las sociedades actuales y se reivindica a los enfoques cualitativos como válidos también para afrontar las múltiples interrogantes que los cambios científicos, tecnológicos y sociales están presentando a las ciencias sociales.

Finalmente este trabajo asoma un conjunto de reflexiones sobre las acciones a emprender para abordar los problemas de la comunicación en la contemporaneidad y se detiene a analizar sobre la necesidad de rescatar el pensamiento teórico, la reflexión epistemológica en las ciencias de la comunicación para poder proponer nuevos paradigmas, conceptos y categorías que puedan dar cuenta de lo que está ocurriendo hoy en las comunicaciones mundiales.

**1. LA MODERNIDAD Y SUS MODOS DE CONOCER: EL PENSAMIENTO PRAGMÁTICO**

La modernidad como una configuración histórica de poder surge fundamentalmente en la Europa Occidental, desde el siglo XII cuando aparecen los pequeños comerciantes como precedentes de la burguesía, y desde allí se construye como proceso hegemónico mundial, que especialmente en el Siglo XVI, con el Descubrimiento de América irradia un pensamiento eurocéntrico que se impone en el mundo occidental, y que en el Siglo XVIII se fortalece con el proceso de la Ilustración, como modelo cultural universal basado en la razón humana<sup>1</sup>, por encima de otros modos de conocer, de sentir, de pensar.

La modernidad va encontrando en la sociedad industrial capitalista avanzada su máxima expresión y su plataforma de expansión, gracias al alto desarrollo científico y tecnológico alcanzado por la segunda revolución industrial, a finales del siglo XIX<sup>2</sup>.

1 PEREZ ESTEVEZ, A (2005). "Conformación y crisis de la modernidad". Entrevista realizada por Reyber Parra y Mariano Ali. *Utopía y Praxis Latinoamericana* n°. 30. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales/CESA. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela pp.122-124.

2 DUSSEL, E (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo", in: LANDER, E (Ed., (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. FACES/ IESALC/UCV, Caracas, Venezuela.

En lo que a la ciencia se refiere, la modernidad gracias a los avances científicos tecnológicos, a los procesos de automatización, al desarrollo de las máquinas y a los avances de las ciencias físicas y exactas, logra establecer el modelo de conocimiento basado en la objetividad y en la neutralidad científica como modo único de conocer para despejar al hombre y a la ciencia de las cuestiones religiosas, de las creencias, las supersticiones, los mitos y los sentimientos. Al desaparecer la idolatría a las fuerzas naturales y a los dioses paganos, la sociedad industrial burguesa con su proceso de modernización inaugura una nueva forma de idolatría a la máquina y al conocimiento exacto.

Ese modo de pensamiento objetivo, regido por leyes racionales y certidumbres científicas basadas en la idea del progreso de la técnica y la ciencia, hace que aparezca un miedo a pensar desde el sujeto a partir de las subjetividades, el sentido y las emociones, y un entusiasmo por lo mecánico, por el cálculo<sup>3</sup>, por la razón ilustrada que se apropia del pensamiento del hombre occidental, dando origen a una nueva epistemología donde la ciencia emerge como la única fuente de verdad y conocimiento.

En la práctica, el objetivismo en las ciencias sociales, establece como paradigma de producción de conocimiento el esquema de relación unidireccional de Sujeto /Objeto mediante el cual tiene lugar una separación tajante del sujeto/sujeto en los procesos de producción de saberes.

El predominio de los enfoques empiristas, racionales hace que en las ciencias sociales se establezca un discurso científico que pretende explicar los fenómenos sociales desde posturas que separan al sujeto que conoce o produce conocimiento de los sujetos u objetos conocidos. En este modo de conocer tiene lugar una objetivación de los objetos de conocimiento, que se convierten en números, en algo mensurable y la ciencia se convierte en un fin en si mismo con una orientación pragmática<sup>4</sup>.

La ilustración como forma de primacía de la razón centrada en el sujeto cognoscente plantea una esperanza sustentada en el progreso de la técnica, en el dominio de la naturaleza por el hombre y en la erradicación de todo pensamiento metafísico, el uso de la razón y la conciencia son pues la garantía de que el hombre moderno puede construir un mundo nuevo con un futuro mejor, donde él se convierte en un sujeto autónomo, independiente y liberado<sup>5</sup>.

Pero, el desarrollo de la modernidad con su avanzado crecimiento económico, científico y tecnológico, lejos de liberar al hombre de los miedos y temores lo ha sometido a nuevos incertidumbres e inseguridades, y la fuerza liberadora de la ilustración devino en la racionalidad instrumental dominante del capitalismo burgués que condujo a una objetivación de la vida, de la ciencia, de la comunicación y a una separación del hombre frente a la naturaleza.

En lo que a la comunicación se refiere, la modernidad también ha significado a un extrañamiento de la esencia de la relación humana y social del intercambio comunicativo por

3 SERRES, M (1996). *La Comunicación*. Hermes I. Edit. Anthropos. Barcelona, España. p. 57.

4 PINEDA, M (2000). "Los paradigmas de la comunicación: nuevos enfoques teórico-metodológicos". *Diálogos*, n° 59-60. FELAFACS. Lima-Perú. pp. 265-272.

5 GALINDO, F (2003). "La idea de la Ilustración: una exploración y comparación". *Punto Cero*, n° 9. Universidad Católica Boliviana San Pablo. Cochabamba, Bolivia. pp. 53-59.

su empeño en mitificar los instrumentos técnicos de comunicación y, especialmente, los medios masivos, como productos centrales y estratégicos de la producción industrial de la cultura, por encima de las relaciones simbólicas y de las mediaciones de significación entre los hablantes. Para la modernidad, la industria cultural y fundamentalmente los medios se convierten en instancia centrales para la reproducción social de la sociedad industrial y a partir de allí, ellos ocupan una posición estratégica tanto en lo material como en lo simbólico en la cultura occidental capitalista. De modo que dichos medios, así como con la aparición de la burguesía se separa la vida pública de la privada, desplazan el lugar de la comunicación oral, la interacción entre personas, reservada ahora a la vida privada y cotidiana, y llenan los espacios de la vida pública ayudando a construir representaciones sociales coherentes<sup>6</sup> con el modelo de sociedad industrial avanzada, es decir, se institucionalizaron como los lugares desde los cuales hablar y hacerse público<sup>7</sup>. Y como máquinas para hablar, los medios contribuyen en la modernidad a consolidar lo que la Escuela de Francfort<sup>8</sup> ha denominado, la racionalidad tecnológica: unas tecnologías que imponen sus modos de informarse y comunicarse en el mundo moderno, que imponen su razón, que cuantitativamente tienen un crecimiento exponencial muy avanzado pero que contradictoriamente cada vez comunican menos a los humanos.

La modernidad como máxima expresión de la sociedad capitalista burguesa, del libre intercambio, del libre pensamiento y de la libertad de actuar, aunque comienza a ser cuestionada a finales del Siglo XVIII y principios del siglo XIX, por los idealistas alemanes como Hegel, Nietzsche<sup>9</sup>, toca fondo en la segunda mitad del Siglo XX, cuando se produce un desencanto sobre hacia dónde nos conduce el desarrollo económico y material, sobre los modos de felicidad que esta sociedad permite y sobre las posibilidades de que la ciencia y la tecnología nos conduzcan hacia una hecatombe global en lugar de hacia una sociedad de la justicia y la paz.

Con ese desencantamiento se comienza a poner en entredicho la idea del progreso como un transcurrir lineal y homogéneo de la historia<sup>10</sup>, aparecen las inseguridades frente a los grandes relatos de las disciplinas científicas y con ello, la crisis de los paradigmas de las denominadas ciencias sociales, las cuales en su afán de ajustarse a los lineamientos de las ciencias exactas habían jerarquizado los enfoques cuantitativos, economicistas y pragmáticos, dejando de lado enfoques más cualitativos, contextuales, culturales y humanos de los fenómenos sociales<sup>11</sup>.

6 LUHMANN, N (2000). *La realidad de los medios de masas*. Edit. Anthropos/ Universidad Iberoamericana. Barcelona, España. p.151.

7 MARTIN SERRANO, M (2004). *La producción social de la comunicación*. 3ª edición. Alianza. Barcelona, España. p.174.

8 ADORNO, Th & HORKHEIMER, M (1971). *Dialéctica del Iluminismo*. Edit. Sur. Buenos Aires, Argentina.

9 PÉREZ-ESTÉVEZ, A (2005). *Art. cit.*, p. 122.

10 SAINTOUT, F (Ed) (2003). *Abrir la comunicación. Tradición y movimiento en el campo académico*. Ediciones de Periodismo y Comunicación. Universidad Nacional de La Plata, Argentina. p. 164.

11 PINEDA, M (2003). "Evaluación retrospectiva de la enseñanza e investigación en comunicación. Retos y oportunidades". *Opción*, n°. 42. Facultad Experimental de Ciencias. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela. pp. 77-94.

## **2. LA POSMODERNIDAD Y SUS MODOS DE SENTIR Y PENSAR: EL PENSAMIENTO COMPLEJO**

En el contexto de las dudas y los cuestionamientos a la modernidad aparece un movimiento epistémico, el posmodernismo, en la segunda mitad del Siglo XX, que partiendo del pensamiento de Nietzsche, de Heidegger, de Derrida, entre otros, pone en entredicho los conceptos de historia como tiempo lineal y de espacio como territorio, ya que considera que, en la contemporaneidad, el sujeto se revela contra su historia y busca realización a través del lenguaje y las relaciones sociales<sup>12</sup>; la subjetividad del hombre se intenta recuperar a través de una razón dialógica e intercultural y la significaciones sociales se asumen como prácticas de sentido significantes.

El posmodernismo se erige, pues, como un movimiento de deconstrucción, en términos de Derrida<sup>13</sup>, de una racionalidad que está en crisis por haberse sustentado en una razón científica y técnica para dominar el mundo del hombre y desubjetivizarlo en su mundo de vida.

En consecuencia, el posmodernismo pretende recuperar, por un lado, el sentido de la palabra, del lenguaje y, por el otro, la dimensión ética y ontológica del progreso material y económico<sup>14</sup>.

De modo que con la deconstrucción se busca invertir el sentido, o producir un desplazamiento del conocimiento exacto, técnico y científico hacia los problemas de la intersubjetividad del sujeto (conocimiento y comunicación), de las significaciones sociales, partiendo de la base de que es en el Lenguaje, en el referente lingüístico, donde la complejidad humana se hace presente con su desorden y su caos; y que es más enriquecedor para el hombre vivir en un contexto de las incertidumbres dialógicas, con sus diversidades y diferencias, que en un contexto de las certidumbres del discurso científico con sus verdades inamovibles.

El posmodernismo cobra mayor fuerza en la década de los 80 del siglo XX, cuando comienza a proponer nuevas teorías en el campo de la física, la astronáutica, la historia, la pintura, la literatura y la medicina para interpretar los profundos cambios sociales, culturales, políticos, tecnológicos y científicos de la época contemporánea<sup>15</sup>. Y para los inicios del siglo XXI, se convierte en una revolución cultural, filosófica, de contexto y de carácter histórico, en la cual la humanidad perfila otras maneras de entenderse a sí misma, en medio de fuertes luchas de regiones, provincias y pueblos por la autodeterminación y la autonomía

12 LYOTARD, J-F (2000). *La condición postmoderna*. Cátedra. Madrid, España.

13 TORRICO, E (2004). *Abordajes y periodos de la teoría de la comunicación*. NORMA. Bogotá, Colombia. p. 64.

14 MARQUEZ-FERNÁNDEZ, A (2003). "Reconstrucción del logofonocentrismo y des-representación del sujeto cognoscente en la cultura posmoderna", *ENL@CE. Revista Venezolana de información, tecnología y conocimiento*. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Computación, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. pp. 31-45.

15 PINEDA, M (2004). *Las Ciencias de la Comunicación a la luz del Siglo XXI*. EDILUZ. Maracaibo, Venezuela. p. 68.

cultural y política<sup>16</sup>; así como en medio de fuertes cambios científicos y tecnológicos que hacen surgir una sensibilidad social y cultural más hedonista, y un nuevo paradigma tecnológico sustentado en la imbricación de los medios de masas y las tecnologías digitales y virtuales, todo ello en el marco de un contexto globalizado que convive con unas particularidades localizadas que cada vez luchan por ser reconocidas<sup>17</sup>.

En virtud de que la sociedad contemporánea está consolidando un paradigma tecnológico distinto<sup>18</sup> y de que gran parte de los cambios ocurridos se han debido a los avances de la ciencia y la tecnologías, los enfoques posmodernos señalan la necesidad de repensar “lo técnico”<sup>19</sup>, para avanzar en una deconstrucción de la tecnología, que ahora adquiere un lugar central no en las relaciones de producción sino en las de reproducción simbólica. Las tecnologías de la información y la comunicación como tecnologías blandas, tecnologías del alma, según Sfez<sup>20</sup> o tecnologías de la imagen, plantean grandes interrogantes sobre la función de la “máquinas” en las sociedades contemporáneas. Unas máquinas que hacen posibles intercambios simbólicos con otros en un tiempo y un espacio no lineal, no geográfico, sino virtual, reticular, global, que han revertido los lenguajes, las palabras y los roles de los sujetos dialogantes, y que han introducido elementos de mayor desorden, caos e incertidumbres que las máquinas exactas de la sociedad industrial.

En suma, las tecnologías digitales han supuesto cambios fundamentales en las formas de escritura lineal y analítica de la palabra impresa, con sus modalidades del hipertexto, el multimedia, la virtualidad y la redes, y con ello están contribuyendo a la conformación de un nuevo tipo de pensamiento, denominado por Piscitelli, el pensamiento sintético<sup>21</sup>, no tan racional, más intuitivo, abierto y lleno de posibilidades. Lo cual ha conducido a este autor a plantear la necesidad de comenzar a pensar en una epistemología de la red Internet y de las interfases que permiten las tecnologías de la información y la comunicación, en las mediaciones que hacen posible entre los sujetos hablantes.

Es evidente que algunas de las explicaciones que estas tecnologías están requiriendo no podrán ser ofrecidas a través de los enfoques de las disciplinas científicas tradicionales, cuyos conceptos, categorías y base epistemológica no podrían dar cuenta de la complejidad del mundo posmoderno y los intercambios significativos que a través de dichas tecnologías

16 DURANTE, Esther (2005). La racionalidad posmoderna del sujeto y el orden mediático de la comunicación. Proyecto de tesis doctoral. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela. p. 45.

17 DURANTE, E; PINEDA, M & PRIETO, I (2005). “Perspectivas y desafíos del sujeto mediático: La otredad de la comunicación en la radio contemporánea”. *Revista de Ciencias Sociales* n° 2. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela, pp. 277-295.

18 SAINTOUT, F (2003). *Ob. cit.*, p.165 y ORUELAS, R (2004). “Las empresas transnacionales y las tecnologías de la información y la comunicación. La competencia en telecomunicaciones e Internet”, en CROVI, D (Coord.) (2004). *Sociedad de la información y el conocimiento*. Edic. de La Cruja. Buenos Aires, Argentina. pp. 223-252.

19 MARTIN BARBERO, J (2004). “Razón técnica y razón política: Espacios/Tiempos no pensados”. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*. n° 1. ALAIC. Sao Paulo, Brasil. pp.22-37.

20 SFEZ, L (1995). *Crítica de la Comunicación*. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina. p. 346.

21 PISCITELLI, A (2002). *Meta-Cultura. El eclipse de los medios masivos en la era de Internet*. Edic. de La Cruja. Buenos Aires, Argentina. p. 39.

establecen los hombre entre sí e incluso con las máquinas, como modo de superar la linealidad del pensamiento y de las formas de conocimiento de la modernidad<sup>22</sup>.

El pensamiento complejo y la transdisciplinaridad que lo acompaña<sup>23</sup> emerge, pues, como el modo de acercamiento a la realidad actual para entender los cambios, la pérdida de los centros y de los discursos institucionalizados como verdaderos y en su lugar aparece la inestabilidad de los discursos, la relatividad de las teorías, la inseguridad de lo sabido, y la diversidad y la diferencia comienzan a pugnar por llegar a ser valores culturales reconocidos.

### **3. ¿QUÉ HACER PARA ABORDAR LA COMUNICACIÓN EN LA CONTEMPORANEIDAD?**

Todas las incertidumbres, dudas y retos que la sociedad contemporánea le plantea al conocimiento científico no tiene repuestas únicas y acabadas y están obligando a un replanteo epistemológico en el seno de las diversas disciplinas científicas y muy especialmente en las de las ciencias sociales.

Es evidente, que con este cambio de época, la comunicación parece ocupar un lugar transversal en todos los órdenes de la vida social y con ello los problemas del sentido, de las significaciones, del intercambio simbólico.

En consecuencia, el estudio de los procesos de comunicación, de sus bases teóricas, tiene que rescatarse para ayudar a conformar otras explicaciones, conceptos y categorías que den cuenta de los profundos cambios que están ocurriendo en la actualidad. Se trata de volver al pensamiento teórico, a la reflexión epistemológica que haga posible la construcción de una episteme de conocimiento de lo social y lo histórico diferente a la de la modernidad y su racionalidad instrumental.

Volver a la teoría no significa para nada retornar a un modo de conocimiento contemplativo, alejado de lo real, de lo histórico, del contexto y de lo cotidiano, sino a un modo de conocimiento que se confronte de forma permanente con los hechos, con la vida misma y que asume que el hombre con su potencialidad de pensar, conocer y dialogar es el sujeto protagonista del proceso de conocimiento por encima de los métodos y técnicas institucionalizadas. Un modo de conocimiento que revalorice los enfoques holísticos, integradores y cualitativos, que proponga opciones metodológicas más flexibles y adaptables a los cambios del mundo real vivido, para llegar a nuevas combinatorias y entrecruces de disciplinas que nos ayude a consolidar un pensamiento más heterodoxo que el de la modernidad.

La teoría, en los términos anteriores, actuaría como el espacio de la confrontación con los saberes constituidos y como guía para la acción de la razón humana en sus formas de interacción con lo real, y a través de sus conceptualizaciones podría ayudar al cuestionamiento de los conceptos y explicaciones aceptadas, entrando en lo que Garrido Lecca<sup>24</sup> denomina “Juegos de la teoría”, es decir, el poner en una crítica permanente y continua lo sa-

22 ACURERO, G (1995). *Las Nuevas Fronteras del Conocimiento*. Astro Data, Maracaibo, Venezuela. p. 57.

23 PINEDA, M (2004). *Ob. cit.* p. 109.

24 GARRIDO LECCA, H (2002). *Lenguas y devenires en pugna. En torno a la posmodernidad*. Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima. Perú. p. 177.



bido, lo aceptado, lo probado, lo validado para introducir otras combinaciones, otras reglas, donde tenga cabida lo diferente, lo desigual, las contradicciones entre el saber erudito y el saber popular. Y que además, ubique el lugar desde el cual se produce el conocimiento como un lugar no “epistémico puro” sino histórico, contextualizado, como el espacio desde el cual se produce una visión de la realidad que en el entorno posmoderno no es un espacio geográfico y físico solamente sino globalizado y a la vez localizado, lo cual obliga a entrecruces de enfoques y posturas que se hacen desde territorios culturales y simbólicos diversos.

Se trata entonces de volver al problema del sujeto en la producción de conocimiento y no de los métodos o los objetos<sup>25</sup> y desde luego ello implica rescatar los enfoques cualitativos más vinculados con el lenguaje y la producción de sentido, que proviene de diversas racionalidades en distintas culturas<sup>26</sup>, que nos habla de un pluralismo epistemológico<sup>27</sup> y no de una ciencia racional y lógica universal.

Los desafíos que esa nueva realidad plantea a las ciencias de la comunicación obliga a discutir las bases de este campo de estudio para dilucidar si somos una ciencia o no, si realmente nuestros conceptos, matrices teóricas y categorías conforman un núcleo duro de verdades a demostrar, si tenemos un cuerpo consolidado, refutado y contrastado de teorías, si somos una disciplina clásica, desarrollada o madura de las ciencias sociales o por el contrario pertenecemos a la que Kuhn denomina ciencias no desarrolladas<sup>28</sup>, donde no existen consensos básicos entre los practicantes de la misma.

Responder a algunas o a todas estas interrogantes e incluso alejarnos de ellas por considerarlas falsas preguntas en esta época de incertidumbres posmoderna, requiere fundamentalmente de una reflexión teórica, epistemológica que nos permita avanzar en la construcción de un pensamiento comunicacional de futuro<sup>29</sup>.

La reivindicación de la teoría no significa aquí una apología a la mera especulación teórica sino un reconocimiento de la actividad teórica como una actividad humana, producto de la reflexión de la mente del hombre como necesidad de pensamiento para la acción social e histórica y para la transformación de su entorno, independientemente de que en la actualidad las máquinas o tecnologías avanzadas puedan simular o realizar actividades de pensamiento y cognitivas parecidas a la de las personas.

Si la comunicación se está erigiendo como un lugar estratégico de la política, el poder, lo social, la ética, se vuelve más prioritario que nunca la discusión teórica en el seno de las denominadas ciencias de la comunicación, que nos permita avanzar en la producción de un conocimiento que de cuenta de los desafíos que representan los avances en las comunicaciones digitales, virtuales y de las nanotecnologías y las transformaciones que se producen en la actualidad de los modos de conocer, comunicar e intercambiar del sujeto contem-

25 SAINTOUT, F (2003). *Ob. cit.* p.162.

26 PÉREZ-ESTÉVEZ, A (2005). *Art. cit.* p.126.

27 ANTON BOIX, I (2004). “Pluralismo epistemológico: entre el sueño objetivista y la inconmensurabilidad de paradigmas. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 9, N° 24, enero-marzo, CESA, LUZ, Maracaibo, pp.51-66.

28 OTERO, E (2005). “El estado del arte en la teoría de la comunicación: un ejercicio kuhniano”. Material inédito. Universidad Central de Chile. Santiago, Chile.

29 VASALLO de LOPES, MI (1990). *Pesquisa em comunicacao*. Ediciones Loyola. Sao Paulo, Brasil. p.35.

poráneo. Habría pues que comenzar a pensar en la teorización de los procesos de mediación que permiten las computadoras y las redes y en cómo ello alteraría los esquemas de emisor/receptor de los paradigmas de comunicación de la modernidad, dando lugar a diversos procesos de comunicación mediados ente emisores/receptores, entre receptores/receptores, entre receptores/máquinas y emisores/máquinas.

La búsqueda y producción de nuevas conceptualizaciones, de nuevas matrices teóricas o mapas cognitivos en las ciencias de la comunicación, es necesariamente una actividad teórica, que implica una reflexión sobre la realidad contemporánea, sobre sus datos y sus manifestaciones contextuales cuyo producto de conocimiento no es más que una configuración teórica de la realidad realizada por un sujeto que conoce y que lo hace movido por unas dudas, interrogantes que la misma realidad le despierta y en un contexto y tiempo histórico determinados, con lo cual queda claro que no puede haber teorías definitivas, ni universales, válidas para todos los momentos y para todos los lugares, por lo que resulta indispensable la actividad teórica, de reflexión crítica permanente como modo de recrear la realidad cambiante sobre todo en este inicio de siglo.

En virtud de los fuertes desafíos que la posmodernidad presenta para las ciencias sociales, la actividad de producir o generar teorías es fundamental, y generar teoría significa que los conceptos no solo vienen de los datos sino que son sistemáticamente trabajos en relación con ellos. Por eso no se trata de partir de una teoría ya constituida para probarla o validarla sino de abordar un campo de estudio para que surja lo relevante<sup>30</sup> y a partir de allí construir teorías.

En consecuencia, para poder avanzar en una discusión sobre el papel estratégico que en la actualidad tienen las ciencias humanas y con ellas las de la comunicación, para comprender y dar cuenta de los cambios de sensibilidad, de pensamiento del mundo contemporáneo, resulta prioritario comenzar a abordar la realidad mediante una reconstrucción conceptual de los postulados que han sustentado las teorías dominantes a modo de poder construir otros más adecuados para comprender la incertidumbre y la complejidad que hoy nos acompaña en nuestra vida en sociedad.

## CONCLUSIONES

Si bien es cierto que la modernidad con su idea del progreso de la técnica y la ciencia alejó al hombre occidental del pensamiento metafísico y religioso e instauró un miedo a pensar desde las subjetividades, el sentido y las emociones, y con ello inauguró una nueva epistemología: la del conocimiento científico como única fuente de verdad; también es cierto que presentó contradicciones, las cuales fueron más evidentes en la medida que avanzaba el desarrollo científico y tecnológico.

De manera que la modernidad toca fondo en la segunda mitad del Siglo XX, cuando se produce un desencantamiento por el progreso científico más avanzado y sus potencialidades para mejorar el mundo del hombre. Se pone en entredicho los grandes relatos de las disciplinas científicas y con ello a los paradigmas de las Ciencias Sociales.

30 PIRELA, J; BLANCO, N & NONES, N (2004). "El modelo de la teoría fundamentada de Glaser y Strauss: Una alternativa para el abordaje cualitativo de lo social". *Omnia*, n° 1, Año 10. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela. p. 59.

Surge así, en la década de los ochenta, un movimiento cultural, epistemológico y filosófico, el posmodernismo, el cual plantea la necesidad de realizar un proceso de de construcción de la racionalidad moderna en crisis, mediante el estudio del Lenguaje, las relaciones culturales y significativas que tienen lugar entre los sujetos sociales. Emerge con ello el pensamiento complejo y la transdisciplinaridad que lo acompaña como forma de acercamiento a la realidad cambiante, insegura y a la pérdida de los centros.

Frente a esa realidad resulta más urgente que nunca volver a la teoría como forma de crítica permanente, de confrontar los conceptos constituidos, las bases de la ciencias, especialmente de la comunicación, a lo real, a la vida del sujeto, para ajustarlas a lo que está ocurriendo actualmente sobre todo a partir de las tecnologías digitales y de los modos de interacción que ellas hacen posible.

Es prioritario también revalorizar los enfoques integradores, cualitativos y holísticos y entender que el conocimiento no se produce desde un lugar epistémico puro, que los discursos científicos como tales son producción de sentido y por ende pueden provenir de distintas racionalidades y de distintas culturales, ya que no son universales, ni ahistóricos.



## **Gianni Vattimo, el último comunista**

Gianni Vattimo, the Last Communist

Daniel MARIANO LEIRO

*Facultad de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

### **RESUMEN**

Este trabajo tiene la intención de presentar algunas de las ideas del libro *Ecce Comu* de Gianni Vattimo. Lo que muchos han visto como una radicalización hacia la izquierda en la reflexión ético-política del pensador italiano de los últimos años, no es sino un discurso que busca desenvolver en una situación de crisis como la presente, las consecuencias del estrecho vínculo entre filosofía, política y religión que ya en los 50, representaba para Vattimo la principal de sus preocupaciones. Finalmente, se reconstruyen las razones por las que una filosofía posmetafísica podría justificar la idea según la cual el redescubrimiento de un comunismo liberado del dogma de la objetividad y el desarrollo, sería la mejor alternativa para oponer al capitalismo en las actuales condiciones de la tardo-modernidad.

**Palabras clave:** Capitalismo, comunismo, emancipación, metafísica.

### **ABSTRACT**

This paper presents some of the ideas from Gianni Vattimo's book, *Ecce Comu*. What many people have viewed as a radicalization toward the left in the ethical-political reflection of this Italian thinker is not only a discourse that seeks to develop in a crisis situation like the present, the consequences of the close ties among philosophy, politics and religion, which in the 50s, represented Vattimo's primary concern. Finally, reasons are reconstructed by means of which a post-metaphysical philosophy could justify the idea according to which rediscovery of a communism liberated from the dogma of objectivity and development might be the best alternative for opposing capitalism in the current conditions of late modernity.

**Key words:** Capitalism, communism, emancipation, metaphysics.

*A Bernardo Hughes, P.P.,  
ejemplo de caridad cristiana**Entonces les presento aquí una tesis que se puede resumir del siguiente modo: no puede existir un comunismo libertario, “soviético”, sin nihilismo y sin rechazo de la metafísica.**Gianni Vattimo*

Cuando a comienzos de los años ochenta, Gianni Vattimo decidió, junto al grupo de pensadores que le seguían, acuñar la expresión *pensamiento débil*<sup>1</sup> para designar su propuesta de filosofía teórica, seguramente jamás imaginó el destino de incompreensión que le aguardaba. En efecto, ese ensayo de una propuesta teórica que conoció formalmente su primera expresión programática en el volumen colectivo del mismo nombre, no tardaría en ser señalado por sus críticos como uno de los últimos productos ideológicos del capitalismo tardío que venía a sumarse al canto de sirenas con el que se intentaba en nuestros días persuadir a las almas disconformes a vivir en un mundo competitivo, resignando la capacidad negadora del pensamiento.

El último libro del filósofo italiano, *Ecce Comu* que ha publicado la editorial Ciencias Sociales de Cuba y cuenta ya con una primera versión italiana, desmiente ese juicio apresurado, acentuando de un modo intempestivo la crítica de izquierdas en un momento donde el retroceso de las fuerzas progresistas en el mundo desarrollado, ha hecho perder a la izquierda democrática los rasgos de su identidad hasta el extremo de lo irreconocible, en un esfuerzo por cuidar la moderación frente a las exigencias del nuevo ordenamiento económico que, bajo la tutela de los EEUU, impera a escala planetaria<sup>2</sup>. Pero la radicalización de la crítica en la hermenéutica de Vattimo no debe entenderse –al menos así lo ha querido subrayar el propio filósofo italiano– como un vuelco “ético-político” dado a su pensamiento, después de constatar el exceso de afirmación en la que, repitiendo los defectos de la figura nietzscheana del asno, parecía desembocar la aporética situación del antifundacionalismo y su amistosa mirada al mundo de las apariencias, que se derivaba del descubrimiento

1 VATTIMO, G & ROVATTI, PA (1988). *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, Madrid.

2 En sus inicios en los años 80 el pensamiento débil intentó responder a la degeneración violenta del movimiento del 68, que en Italia había desencadenado una macabra danza de muerte sin sentido. En ese contexto era no menos importante para Vattimo tomar distancia ética de las iniquidades y abusos cometidos por la experiencia del llamado “socialismo real”, cuestionando la metafísica que en parte las explicaba y justificaba. Vattimo define a la política que expresa a la posición teórico-práctica de aquellos años con una metáfora tomada del mundo del ajedrez: “jugada del caballo” en tanto procura con una suerte de movimiento lateral “no entrometerse en la política del poder, hacer sólo política de base, lo local contra lo local siempre violento” (VATTIMO, G (2006). *Ecce Comu*. Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, p.37). Pero no por ello se debe pensar que esta alternativa motivada en parte por los acontecimientos del mundo significaba abdicar de una posición de izquierda que, según Vattimo, ha sido siempre consustancial con su ontología hermenéutica del declinar que busca redefinir las posibilidades de emancipación humana en términos de una progresiva reducción de la violencia y el dogmatismo.

de que *no hay hechos, sino más bien interpretaciones*. Sin embargo, lejos de ser un “giro” como a menudo se suele sostener, la acentuación de la crítica en un mundo que se ha enduquecido en su horizonte reaccionario, pretende responder fielmente a una motivación original –fundamentalmente práctica– que había inspirado el comienzo de la reflexión del pensador italiano. Dicha motivación como, sin duda, lo sugiere el título provocador de la obra que comentamos, *Ecce Comu*, tampoco puede desligarse por completo –y pese a todas las dificultades que ello comporta–, de un interés muy en boga en el pensamiento crítico de los años 60 que impulsaba a buscar una síntesis del espíritu más contestatario de Nietzsche y Marx. El título algo hermético del libro empieza a aclararse cuando se advierte su procedencia marcada por el sabor amargo de una experiencia política partidaria en cierto modo frustrada, la del breve período de Vattimo como eurodiputado en las filas de los demócratas de izquierda dentro del grupo de los socialistas europeos. Se trata, en todo caso, de un episodio en una vida política dilatada que transcurrió en su mayor parte alejada de la contienda de los partidos, pero que se ha visto signada por un compromiso “*católico-comunista*” al cual Vattimo nunca ha querido renunciar desde la edad adulta. Así, se entiende que este testimonio del paso del filósofo de Turín por la arena política pueda comprenderse como un intento de explicación que, parodiando en cierto modo a Nietzsche con “un poco de ironía libre y goliardesca”, relata las peripecias de un intelectual europeo (y más precisamente católico e italiano) para llegar a ser lo que se es en política.

Pero para seguir el hilo conductor de su desarrollo conviene no perder de vista los apuntes que anteceden a los primeros trabajos del libro, en los que Vattimo revisa sus intervenciones en distintos ámbitos públicos y medios de prensa, dando muestra de un pensamiento vivo, constantemente sometido a autocrítica que se esfuerza por responder a los envíos del Ser. Allí el pensador italiano aprovecha la ocasión para reconstruir con la perspectiva más amplia que puede ofrecer la distancia, el itinerario de su “larga marcha por las oposiciones” que, comenzó setenta años después de la partida de Mao en aquel célebre periplo por su país natal, dibujando una suerte de “autobiografía” política que acabará con el redescubrimiento de la actualidad del comunismo.

El socialismo, según Vattimo, revela toda su actualidad al presentarse también como un momento de la historia del debilitamiento del ser. Así, la verdad del comunismo se manifiesta en la época del ocaso del ser metafísico como el darse del objeto en la perentoriedad de la presencia, como una forma de antinaturalismo radical que coincide con la herencia secularizada del mensaje cristiano. El socialismo acompaña ese proceso de liberación de la objetividad del ser verdadero en que consiste el nihilismo con la progresiva disolución de los presupuestos ideológicos que permitían justificar la desigualdad natural. Esa pues había sido la forma con la que el pensamiento de derecha ha pretendido fundar el mito del progreso para el cual las desigualdades con las que los hombres vienen al mundo se vuelven beneficiosas y hasta necesarias, pues motorizan la competencia, impulsando el desarrollo. Sin embargo, con la culminación de la metafísica se han desplomado las máscaras ideológicas que mantenía calmados el espíritu de los pobres y dejaba tranquilas a las conciencias de los explotadores.

Después de algunas décadas de globalización y predominio neoliberal que ha conseguido imponer en el mundo entero un régimen de competencia económica ilimitada, las promesas de un mayor progreso para todos se han esfumado, y ni siquiera en la capital del imperio mundial, los Estados Unidos de Norteamérica, esas buenas expectativas han podido cumplirse allí donde fácilmente se advierte que la brecha entre ricos y pobres, lejos de

disminuir como se pensaba, ha aumentado. Algunas consecuencias de ese desolador panorama se revelan en la marginación de la mayoría de la humanidad a la utilización de los recursos del planeta que sólo puede imponerse a la fuerza, si la sociedad opulenta acepta el alto costo – también en términos económicos para quienes intentan llevarlo a cabo – de convertirse en una fortaleza militarizada para mantener su actual ritmo de consumo. Pero difícilmente esos privilegios que el mundo desarrollado puede todavía disfrutar vayan a conservarse por demasiado tiempo, no sólo porque siempre está latente la posibilidad de que los oprimidos por la violencia intolerable del sistema deseen algún día liberarse del yugo que pesa sobre ellos, sino también porque la propia explotación irracional de los recursos naturales a la que ha dado rienda suelta la ideología del progreso, torna más incierto el futuro de la especie humana sobre la tierra.

Es posible que el orden vigente pueda solamente sobrevivir al precio de adoptar como un estado normal la “*guerra infinita*” que quizás ya ha comenzado, señalando un síntoma de enfermedad del capitalismo tardío. Una enfermedad que, según anticipa el oscuro pronóstico del Pentágono Norteamericano, no parece augurar más que una época plagada de conflictos, de la que nadie a ciencia cierta se atrevería a anticipar cuando acabarán, y si es que algún día acabarán. Conflictos en los que lo que estará en juego ya no será la apropiación del petróleo como hasta el momento (tampoco parece que la búsqueda de una fuente alternativa de energía podría mejorar la situación de persistir el mismo régimen de propiedad que hoy impide, por ejemplo, la llegada de medicamentos a millones de africanos que dependen de ellos para continuar viviendo), sino la disputa de un recurso agotable, las reservas del agua pura y aire respirable en el planeta.

Pero el recurso a una metafísica naturalista no sólo es un patrimonio exclusivo del modo de justificación del imperialismo norteamericano que necesita cubrirse de razones “absolutas” para legitimar la extensión de su proyecto disciplinario de una sociedad de control al mundo entero.

La metafísica objetivista que puede verificarse también en las pretensiones científicas de la tradición soviética, nunca ha sido suficientemente criticada por el marxismo, y si quizás no alcanza a explicar todos los excesos del socialismo real, puede ayudarnos a entender buena parte de sus “desviaciones” autoritarias que terminaron por precipitar en el fracaso a las esperanzas de libertad del comunismo. “Si la clase obrera –escribe Vattimo– es legitimada para hacer la revolución porque, al no tener intereses que defender, posee un acceso más auténtico al *Gattungswesen* y, por tanto, a la verdad de la historia, sus vanguardias (el proletariado trascendental diferente al proletariado “empírico”: es decir, las burocracias del partido) tendrán el derecho así como el deber, de imponer a todos la verdad que poseen de un manera privilegiada”<sup>3</sup>.

A pesar de sus buenas intenciones de realizar la promesa del kantiano reino de los fines que ordena nunca rebajar la dignidad humana a la condición de un simple medio instrumental, la figura del hombre desalienado de Marx se encuentra todavía grávida de la violencia del fundamento metafísico que se presenta como una incontestable figura de autoridad más allá de la cual no se puede ir.



Sólo un socialismo que ha conseguido abandonar la metafísica objetivista puede encarnar coherentemente la promesa revolucionaria que aspira a que lo dado no sea la última palabra, abriéndose a la posibilidad de la creación de acuerdos en una discusión libre sobre bases convencionales que pueden ser siempre revisadas, pero que comprometen acaso mucho más que cualquier forzada invocación de supuestos principios “eternos”.

Así se puede entender que el peso de la filosofía haya sido siempre más determinante para la izquierda que para la derecha ligada a posiciones de sentido común, para las cuales lo que se da en la “realidad” nunca representa un serio inconveniente. En efecto, en tanto crítica del orden político existente –y esto podría ser tal vez un primer intento más bien provisional de caracterizar su significado–, la izquierda se ve envuelta en la necesidad de justificar teóricamente la intuición fundamental que lleva a afirmar el pensamiento de que nunca la pura efectividad podría ser la última palabra.

De allí no es difícil extraer como conclusión la idea de que la negación del *status quo* no está demasiado alejada del rechazo que inspira a la hermenéutica de Vattimo y que encuentra finalmente su expresión en una negación motivada en razones de carácter ético-político de las consecuencias que se derivan del tipo de concepción que Heidegger llamaba metafísica, en tanto pensamiento que tiende a identificar el ser verdadero con los entes y, en última instancia, con la objetividad manipulable de la ciencia-técnica moderna. Ese pensamiento que conduce al decir de Adorno a la constitución de un “mundo administrado” por el sistema de la organización científico total, con la consiguiente pérdida de libertad y proyectualidad del individuo, no puede ser negado más que en base a las razones ético-políticas que llevan a rechazar la violencia, en suma, las mismas razones por las que no se podría querer que la pura efectividad llegara a convertirse en la palabra definitiva. Pero lo real –escribe Vattimo– como se ve a través de los resultados éticos y sociales de todos los realismos filosóficos, es sólo el orden existente de los vencedores (así los denomina Benjamin en su *Ensayo sobre filosofía de la historia*) consideran racional y desean conservar”<sup>4</sup>. En tal sentido, el pensador de Turín propone –siguiendo las enseñanzas de *Ser y Tiempo* de Heidegger y las del Bloch de *El Principio esperanza*– una posibilidad de interpretar el misticismo que se ha atribuido al filósofo de la selva negra en la tarea de pensar “lo no dicho” (en definitiva por el poder), lo impensado de la historia del ser como un llamado a recordar a los vencidos que esperan todavía una redención<sup>5</sup>.

Ahora bien, las democracias formales que concretizan al capitalismo en el plano institucional, manteniendo una distancia cada vez más marcada con las bases sociales, han probado ser totalmente incapaces de acercarse al ideal de una transformación en algún sentido deseable, más aún cuando la sociedad industrial avanzada disfruta de una cómoda “paz” en la etapa pos-fordista del sistema capitalista, sin los sobresaltos de una clase revolucionaria que pueda amenazarla. En efecto, “el mundo industrializado – afirma el filósofo italiano- desarrolla en los ciudadanos un espíritu pequeño-burgués que privilegia sobre todo la seguridad: por tanto, socialismo como *welfare*, tranquilidad social”<sup>6</sup>. Asimismo ni la competencia de una China armada en disputa de los recursos naturales, ni tampoco la

4 *Ibid.*, p. 105.

5 *Ibid.*, p. 84.

6 *Ibid.*, p. 96.

violencia terrorista de grupos de islámicos fanáticos podrían ser un incentivo adecuado para movilizar al Occidente rico en un sentido constructivo. Tampoco la propuesta de una vía reformista de pensadores de izquierda bien intencionados como Unger de la *School of Law* de Harvard que vuelve a proponer —en un momento donde el estallido de crisis agudas del sistema ya no parece estar en un horizonte cercano—, el mismo desafío que Schiller se planteaba en *Cartas sobre la educación estética* de transformar con “*pasos cortos*” al Estado sin llegar a detener completamente la maquinaria, logrará traspasar el umbral de la compatibilidad con el sistema, por más que una alternativa moderada de este tipo pueda ser preferible a la de sus adversarios conservadores y de derecha<sup>7</sup>.

En un contexto tan poco alentador, parecería que solamente cabría esperar como anhelaba la poseía de Cavafis y en cierto modo también Nietzsche, la llegada de “nuevos bárbaros”. Sólo que en las actuales condiciones esos bárbaros en cuyo arribo el pensador de Turín quisiera confiar —aunque en verdad sin hacerse demasiadas expectativas de sus posibilidades de transponer la casi inexpugnable fortaleza que la sociedad industrial avanzada ha levantado para su defensa—, vendrán de los países del “Tercer Mundo”, de América Latina, y quizás con más urgencia todavía del África sometida a condiciones infrahumanas, para que el mundo desarrollado que consume la mayor parte de los recursos del planeta, pueda despertar de la macabra pesadilla de destrucción en la que ha entrado. Sin embargo, Vattimo no tiene intención de llevar a cabo el mismo tipo de delegación que se ha visto en otros intelectuales de izquierda como Herbert Marcuse, pues no cree que sea posible que las justas demandas de los oprimidos del Tercer Mundo puedan hacerse oír como un factor de presión lo suficientemente potente para obligar al mundo desarrollado a una dura reestructuración de sus hábitos de consumo. Sin duda, una demanda cohesionada de los condenados de la tierra en este sentido, podría ayudar a impulsar el proceso, pero es claro que si existe todavía alguna esperanza de que el capitalismo pueda transformarse, seguro es que esa posibilidad no sobrevendrá sin un cambio al interior del propio sistema, la sociedad opulenta, que deberá experimentar una profunda transformación de actitud y de mentalidad, como si se tratara de un enfermo en riesgo que decide dejar atrás sus viejos hábitos asediado por el temor a la muerte. Si no existe ninguna garantía acerca de que ese momento llegará cuando ya no pueda ocultarse más el destino de destrucción hacia el cual la humanidad parece fatalmente encaminada, cabe al menos suponer que quizás podría sobrevenir cuando la propia sociedad opulenta descubra lo intolerable que se volvería la vida en una fortaleza militarizada. Pero es difícil pensar que el *shock* de renovación que las sociedades liberales necesitan pueda acontecer por una vía revolucionaria, entendida en términos tradicionales de la toma violenta del palacio de Invierno.

La razón de ello no simplemente hay que buscarla en un principista rechazo de la violencia como podría implicar un cambio tan drástico como una revolución, sino también en un cálculo de la relación de fuerzas en el mundo contemporáneo, que hace que sea muy difícil sino imposible pensar en una victoria de los oprimidos por medios violentos. Lo que parece más seguro es que, aunque los explotados son siempre muchos más en número, ese momento no llegará sin un baño de sangre siempre injustificado, como el que podría dejar en evidencia un sacrificio demasiado elevado en vidas humanas. En cambio, si sucede lo

7 *Ibid.*, p. 108.

que más razonable parece ser y la rebelión resultara aplacada, lo más seguro es que la situación sería aprovechada por los poderosos que encontrarían así la ocasión de imponer una disciplina más férrea que antes.

Por eso, siempre será necesario inventar formas de subversión menos violenta con la que, no obstante, se pueda introducir obstáculos al funcionamiento de la democracia formal, imaginando continuamente la posibilidad de nuevos focos de conflicto con el poder central que, según piensa Vattimo, podrían llegar a ser también eficaces, “empezando por el boicot de mercancías impuestas por la pompa mediática”<sup>8</sup>.

Pero ninguno de esos legítimos actos de subversión civil podrían ser admitidos, si se debe renunciar a algunos de los valores básicos de la democracia liberal, como el derecho a decidir por uno mismo sin dejarse encandilar por los encantamientos de la voluntad de la mayoría.

Como es fácil suponer la revuelta que, según la esperanza de Vattimo, debería sacar “a Europa de la decadencia y el nihilismo reactivo”<sup>9</sup>, no podrá ser ya la del viejo proletariado mundial que Marx había preconizado, sino la reacción por la supervivencia de una masa heterogénea y anárquica que se parece más a lo que Negri identifica con el término *multitud*, aunque despojada de ese aura mística, mesiánica que el autor de *Imperio* le atribuye<sup>10</sup>. Una masa que no ha pasado por la dura formación de la conciencia de clase, pero que, por sufrirlo en carne propia, alcanza a percibir el desastre hacia el cual el planeta se encamina. Una masa que no porta ya sobre sus espaldas la pesada certeza de un proyecto pensado y elaborado por una élite iluminada que pretende basar la verdad de su incuestionable posición en un conocimiento objetivo de lo real<sup>11</sup>.

Un comunismo *anárquico y sui generis* así definido conseguiría tal vez liberarse de algunos de los rasgos autoritarios que caracterizaron al modelo soviético y contribuyeron a precipitar su caída.

En el mundo desarrollado es probable que los nuevos pobres en condiciones de tomar partido en la rebelión de esa masa heterogénea y un poco anárquica que Vattimo desea que algún día pueda llegar a cristalizar, no serán sólo aquellos que, por haber sido expulsados del mundo del trabajo y del consumo, ya no encuentran ninguna esperanza dentro del sistema. Puede suceder también que la nueva pobreza que incite a la rebelión en la sociedad opulenta, termine siendo la de una mayoría desposeída de la propiedad de los medios de información y del control de las tecnologías, que hoy ha hecho que se volviera realidad el ejercicio de una vigilancia electrónica universal sobre los individuos, con la excusa o la razón de una amenaza terrorista. Pero si bien es cierto que una reacción de este tipo está por el momento lejos de ser inminente en las actuales condiciones del capitalismo tardío, en la medida en que las masas tienden a no cuestionar la reducción de las libertades individuales, con tal de no perder los privilegios que el mundo desarrollado puede todavía asegurar; tal vez se pueda imaginar un futuro menos complaciente, en el que el malestar que genera un

8 *Ibid.*, p. 49.

9 *Ibid.*, p. 104.

10 *Ibid.*, p. 71.

11 *Ibidem*.

estado de control oninvasivo, se convierta en una de las consecuencias no deseadas de la revolución informática-informativa que se está apenas creando y quizás –retomando la celebre metáfora del Manifiesto Comunista– podría llegar a crear también a sus propios sepultureros.

En la formación de ese nuevo proletariado mundial, el Internet tendría una función importante que desempeñar<sup>12</sup>. No por gusto este medio tecnológico es habitualmente considerado un icono característico, quizás el producto más representativo del actual estado de globalización impulsada por los Estados Unidos. Pero usada con inteligencia, la red de redes, verdadero *farmakon* –mezcla de veneno y medio de emancipación–, podría también llegar a circular como un valioso instrumento en contra del sistema como lo ilustra el hecho de que a través de ella, diversas expresiones de la resistencia hayan comenzado a tomar forma en distintas partes del planeta, como el ejemplo de los movimientos pacifistas y de oposición a la última guerra en Irak.

La aspiración al comunismo a la que Vattimo considera que se debería retornar después del fin del comunismo soviético no puede ser otra que la del sueño de una sociedad libre del dominio, en donde se consigue recuperar las dimensiones utópicas de la izquierda. Un mundo ya no alienado por la división del trabajo, en el que “ en la mañana se trabajara un poco –en el jardín, en la computadora, quizás moviendo algún peso–, y en la tarde nos reuniéramos a leer juntos un libro, a mirar una película, a escuchar o componer música y hasta hablar un poco de política”<sup>13</sup> sería tal vez un mundo más justo, pero no por eso un mundo perfecto. En efecto, el ideal de una sociedad libre de las relaciones de poder y de la estructura de propiedad dominante que no produce riqueza ni emancipación para todos, no puede simplemente identificarse con el viejo sueño organicista que la izquierda había heredado de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel: el ideal de una comunidad sin más conflictos (lo que tampoco sería deseable), porque el interés de cada uno llegara a confluir en perfecta armonía con la voluntad de todos.

En el final de la metafísica cuando han declinado las formas de autoridad del pasado, la posibilidad de un comunismo libertario podría solamente fundarse en una concepción hermenéutica de la sociedad, que, por otra parte, sería más acorde a la vida democrática para la cual el conflicto de interpretaciones debería ser su modo normal de funcionar. Es precisamente el reconocimiento de esa experiencia de la pluralidad liberada del mundo, lo que permitiría que los conflictos pudieran desenvolverse en forma menos violenta, porque se descubren, siguiendo las enseñanzas de Nietzsche, como conflictos de interpretaciones que se asumen como tales, y no ya como verdades contra errores<sup>14</sup>. De hecho una sociedad tardomoderna en la cual comenzara a tomar cuerpo este ideal comunista, debería ser una sociedad de relaciones más flexibles donde pudieran vivir muchas comunidades diversas que no necesariamente comparten los mismos ideales ni las mismas formas de vida; una so-

12 *Ibid.*, p. 67.

13 *Ibid.*, p. 66.

14 *Ibid.*, p. 106.

ciudad pluralista capaz de tolerar en su interior incluso hasta algunos focos de anarquía, sin necesidad de llegar al límite indeseable de la resistencia antisocial<sup>15</sup>.

La aspiración del comunismo que Vattimo piensa que se debería intentar rescatar, tendrá también que liberarse de los ideales del “desarrollo” y el rendimiento económico que han sido algunas de las consignas que han terminado por hacer desaparecer el contenido libertario del programa leninista de los *soviets*, en un desesperado intento por convertir a la estructura estatal-comunista en el modelo más eficiente de organizar la producción. Esa ilusión podría tener todavía algún sentido en las condiciones de atraso de una sociedad casi feudal como la Rusia pos-zarista en la que comenzó a levantarse la *Unión de Repúblicas Socialista Soviéticas*, y donde la alternativa de ingresar en el camino de una industrialización forzada, parecía ser la única posibilidad de no perecer ante el asedio de Hitler durante la segunda guerra mundial o bien más tarde estrangulada por el cerco de las potencias capitalistas. Pero hoy a la vista de las consecuencias del desarrollo tecnocientífico en el que se afirma la pretensión del hombre de realizar su libertad en la lucha contra la naturaleza, podemos ya dudar de la conveniencia y necesidad de seguir la ideología del desarrollo a cualquier precio. En efecto, si alguna conclusión es posible todavía extraer de la experiencia del fracaso del comunismo soviético, así como de los sucesivos recortes al sistema socialdemócrata europeo que en las últimas décadas se han propuesto un intento de racionalización, es que cualquier avance hacia el socialismo se pervierte cuando intenta competir con el capitalismo en términos de su eficacia productiva. En tal sentido, mejor sería (y Vattimo piensa que es lo más sensato), que pudiéramos abandonar de una vez toda esperanza de que el socialismo pueda hacer funcionar a la economía sin los males de crisis y desocupación de las que pretendió verse liberado el marxismo cientificista, imaginando la posibilidad de un mundo planificado y completamente racional.

La finalidad de un cambio en las relaciones de poder vinculado a la estructura de propiedad como aquel que el pensador italiano nos propone, nunca podría seguir los mismos criterios de rendimiento y eficiencia económica que el capitalismo persigue, sino el interés de asegurar una vida “buena” a una mayor cantidad de personas, lo que solamente se puede apreciar desde una lógica del *don* diferente de la que actualmente domina el mundo del mercado.

Pero esta idea del socialismo que, según el filósofo de Turín, vuelve a cobrar vida y significación en el presente, y se revela quizás como la mejor alternativa para oponer al capitalismo, no puede ser asumida sino como una interpretación que no pretende pasar por más verdadera, pero que cuenta con buenas razones de su parte para persuadir incluso a sus adversarios. Se trata en todo caso de la conclusión a la que llegaría alguien que, como Vattimo, compartiera un mismo rechazo hacia la violencia por motivos éticos y se negara a aceptar resignadamente que el dominio pudiera enseñorearse en el mundo como algo indiscutible.

Desde una racionalidad hermenéutica no-metafísica como la que el pensador italiano defiende y elabora sus argumentos, la necesidad del socialismo debilitado en las actuales condiciones de la tardo-modernidad, no puede justificarse más que haciendo referencia a una posible respuesta que el *penseiro debole* intenta ofrecer a la transmisión histórico-cul-

15 VATTIMO, G (2004). *Nihilismo y Emancipación*. Santiago Zabala (comp.), Paidós, Barcelona, España, p.136.

tural en la cual se ha formado y en la cual como es obvio, la escucha atenta del mensaje de la caridad del cristianismo secularizado, donde un Dios piadoso se encarna, no más en señor sino en hermano, no podría dejar de ejercer un peso fundamental<sup>16</sup>. Naturalmente que el lúcido pesimismo de Vattimo no podría ignorar que un ideal de una sociedad justa y augurable como a la que aspira este comunismo reencontrado, no parece muy cerca de poder realizarse en la situación del mundo actual<sup>17</sup>. Pero aún así mantener viva esa esperanza parece ser la única alternativa por la que vale la pena todavía luchar<sup>18</sup>.

16 *Ibid.*, p.106.

17 *Ibid.*, p. 109.

18 *Ibid.*, p. 110.